Martin Buber

ECLIPSE DE DIOS

Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía

BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

520

ECLIPSE DE DIOS

Traducción de
LUIS FABRICANT

Eclipse de Dios

Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía

por MARTIN BUBER

Introducción de
ROBERT M. SELTZER

Primera edición en alemán, 1952
Primera edición en español,
(Ediciones Nueva Visión S. A. I. C.), 1970
Primera edición en inglés, 1988
Segunda edición en español, FCE, 1993
Tercera reimpresión, 2014
Primera edición electrónica, 2014

Esta edición se basa en la realizada por Ediciones Nueva Visión S. A. I. C., de Argentina, y ha sido cotejada y corregida de acuerdo con las versiones alemana e inglesa, y de ésta se tradujo la "Introducción".

© 202, Martin Buber
Publicado por primera vez en alemán en 1952
Título original en alemán: *Gottesfinsternis*

D. R. © 1993, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

www.fondodeculturaeconomica.com

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2065-1 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

INTRODUCCIÓN*

La formación y la educación de Martin Buber abarcaron mundos contrastantes. Por una parte, el judaísmo de la Europa oriental; por la otra, el Occidente moderno y secular. Nacido en Viena en 1878, Buber pasó su niñez en casa de su abuelo en Galitzia, provincia del Imperio austro-húngaro habitada principalmente por polacos, ucranios y judíos, incluyendo a muchos judíos practicantes de su tradición religiosa. El abuelo de Buber fue un distinguido historiador del *midrash,* ** rama de la antigua literatura rabínica. En Lvov, donde vivía su abuelo, el joven Buber llegó a conocer el jasidismo, movimiento pietista judío acerca del cual más tarde escribiría de manera prolija a pesar de que su propia formación escolar fue en extremo moderna. Buber estudió filosofía e historia del arte en las universidades de Viena, Leipzig, Zurich y Berlín; y su gusto así como su estilo intelectual fueron modelados por los refinados valores de la literatura y el pensamiento centroeuropeo de comienzos del siglo XX.

Mientras aún era estudiante, Buber se volvió ardiente sionista, uniéndose al sionismo cultural o espiritual que se había formado alrededor del ensayista hebreo Ahad Ha-Am (seudónimo de Asher Ginzberg). Criticando las preocupaciones de Theodor Herzl por metas políticas y tácticas diplomáticas, Ahad Ha-Am y sus discípulos consideraron que la tarea suprema del sionismo consistía en el renacimiento de la tradición judía llevada a un nivel de completa vitalidad creadora. A diferencia de lo que juzgaron como una existencia mutilada, centrada en el hogar y en la sinagoga, a la que el judaísmo había estado confinado en los países occidentales desde finales del siglo XVIII, el regreso a Sión representaba un medio propicio para el renacimiento cultural, merced a la restauración de las condiciones sociales que harían posible una vida comunal judía íntegra en el territorio de Israel. La renovación judía se convertiría en el interés constante de Buber. De 1916 a 1928 Buber dirigió la revista literaria *Der Jude* (El Judío), teniendo como colaboradores a algunos de los más eminentes escritores y pensadores europeos del siglo XX, que se esforzaban, al igual que Buber, en recobrar y expresar de manera moderna y auténtica sus raíces en la civilización judía.

En los años anteriores a la primera Guerra Mundial, Buber comenzó a producir una gran cantidad de obras, la mayor parte de ellas escritas en alemán, que le valieron la reputación de ser uno de los pensadores judíos más brillantes y controvertidos del siglo XX. Sus primeros escritos acerca del misticismo, de corte más bien romántico, incluyen traducciones libres de leyendas acerca de los rabinos jasídicos del siglo XVIII. Otros de los ensayos más antiguos llamaban a un nuevo “humanismo hebreo” fundado en enfoques

bíblicos. El pensamiento social de Buber mostraba una enorme simpatía hacia el socialismo utópico y ético, más que hacia el socialismo "científico" de índole marxista que insistía en fuerzas históricas impersonales y en la centralización del poder. El sionismo de Buber favoreció pequeñas comunidades cooperativas, cuyo ejemplo se encuentra en los *kibbutzim* establecidos por el movimiento sionista en el territorio de Israel antes de la primera Guerra Mundial.

En 1922 Buber publicó *Yo y Tú,* presentación seminal de la filosofía del diálogo que dominaría su pensamiento. Desde mediados del decenio de 1920 Buber enseñó pensamiento judío en la Universidad de Francfort del Meno, y colaboró con el teólogo alemán de origen judío Franz Rosenzweig en la nueva versión alemana de la Biblia hebrea. La traducción realizada por Buber y Rosenzweig buscaba transmitir deliberadamente la rectitud y la vívida fuerza del antiguo lenguaje bíblico. Entre los libros más sugerentes de Buber se contaron los diversos estudios en que aplicaba su filosofía dialógica a los temas de la antigua religión israelita y la fe de los profetas bíblicos.

En 1933, cuando Alemania cayó bajo la dominación nazi y los judíos se vieron despojados de sus derechos políticos y civiles, Buber llegó a ser director de educación para los adultos de la judería alemana. Ante la creciente persecución nazi, Buber se esforzó por alentar el autodescubrimiento y el renacimiento espiritual de los judíos. Sin embargo, la transformación de Alemania en un Estado totalitario y racista desvaneció las esperanzas de una presencia judía aunque fuese limitada. En 1938 Buber se estableció en Jerusalén como profesor de filosofía social en la Universidad Hebrea. En Palestina fue miembro activo del grupo Ihud, dedicado a la mutua comprensión entre árabes y judíos, con el propósito de consolidar un mercado común árabe-judío (desapareció por falta de participación de los árabes). Además de enseñar y escribir acerca de temas judíos y filosóficos, de participar en innumerables empresas culturales y educativas en Israel, después de la segunda Guerra Mundial, Buber dio conferencias en Europa y los Estados Unidos, donde su filosofía del diálogo atrajo la atención de psicólogos, educadores, teólogos cristianos y rabinos. (La mayor parte del material del *Eclipse de Dios* tuvo su origen en una serie de conferencias dadas en universidades norteamericanas en 1951.) Buber murió en Jerusalén en 1965.

La esencia de los textos de Buber se halla en el núcleo de la relación entre dos personas que hablan y se escuchan entre sí; relación que coincide con la interpretación buberiana del concepto de revelación, con su concepto de la naturaleza de la existencia humana, así como su idea de los límites de la filosofía racionalista.

Para Buber, nada —ningún posible enfoque, ni relato, ni conocimiento— puede sustituir la confrontación directa e inmediata con el otro. Experiencias, acontecimientos, relaciones pueden describirse y analizarse, pero la descripción —por muy vívida que ésta sea— y el análisis —por muy agudo que éste se lleve a cabo— no pueden servir como

opciones a la “correspondencia”, el “aquí y ahora”, de dos sujetos “que están uno frente al otro”. Buber denomina a los dos sujetos de esta relación por medio de los pronombres “Yo” y “Tú” (distinción que se muestra más adecuada en las lenguas cuyas estructuras gramaticales distinguen la segunda persona del singular —con su marcado carácter de intimidad— de la segunda persona del plural, que es más impersonal). El Tú al que Yo me acerco no es un mero objeto, se trata de un sujeto por derecho propio que confirma al Yo al reconocerlo y dirigirse a él. El Tú, a su vez, es reconocido por el Yo, y a él se dirige, por lo que el Yo y el Tú, en la medida en que responden directamente el uno al otro, se unen en un vínculo simétrico que conserva sus individualidades aun cuando los conduzca a una relación vital recíproca. A manera de contraste, en el modo Yo-Eso el Yo observa y hace uso del otro. (De acuerdo con Buber, este “Eso” puede ser una cosa o una persona.) Como ninguna persona existe independientemente de sus relaciones, el Yo adopta una actitud diferente en los dos modos principales: en el Yo-Eso el Yo juzga y observa en el contexto de un modelo establecido de cosas, mientras que en el Yo-Tú el Yo arriesga su seguridad —ya se trate de un hombre o de una mujer— escuchando y hablando, dispuesto a recibir algo nuevo y a responder de manera innovadora.

De este modo, para Buber resulta fundamental un concepto de ser que implique reciprocidad, condición de persona, espontaneidad, presencia. Necesariamente avanzamos y retrocedemos entre el Yo-Tú y el Yo-Eso. Buber insiste en que no menosprecia el valor de las relaciones Yo-Eso, las cuales se requieren en las habilidades prácticas y en los logros científicos de la vida humana. Sin embargo, sostiene el filósofo, en la época moderna la enorme cantidad de Yo-Eso amenaza con acabar con la sinceridad que es condición para realizar el bien personal y común. El imperio del Yo-Eso resulta particularmente nefasto en el ámbito del espíritu porque, en opinión de Buber, el fundamento de la auténtica existencia religiosa es el encuentro revelador de todo ser humano con el otro único que Buber denomina Tú eterno.

En la filosofía de Buber, Dios es el Tú eterno, el fundamento de todos los Tús específicos. Dios se dirige al Yo, y éste le invoca en innumerables situaciones únicas y acontecimientos cotidianos, así como en momentos de extraordinaria intensidad y fortuna, que son los momentos formadores de las religiones tradicionales. Tal vez de mala gana, Buber acepta como origen de la creencia en el Dios de las distintas religiones tradicionales una serie de encuentros históricos con el Tú eterno (*Eclipse de Dios,* pp. 40-42).

¿Por qué esta renuencia de Buber? Porque para el filósofo Dios es el Tú que nunca puede devenir Eso. En tanto “Tuidad” pura, Dios no es objetivable. Las palabras sólo sirven como mudos gestos que apuntan hacia la dimensión irreductible, inefable, en que Dios subsiste. Dios no puede ser un concepto metafísico, un término doctrinal, una alusión litúrgica. Buber declara haberse desilusionado de la mayor parte del misticismo

cuando comprendió que no se encuentra a Dios huyendo del mundo a fin de alcanzar momentos privados de unión mística; Dios se halla en el mundo social con sus demandas sociales concretas y sus deberes éticos precisos. Para Buber todas las doctrinas, los mandamientos, y aun los relatos de la revelación, sin excepción alguna, caen en el ámbito del Yo-Eso. La revelación entendida como relación de un Yo con el Tú eterno siempre es espontánea, sólo sucede en el presente, y ocurre si el sujeto se encuentra en estado de preparación para recibirla.

¿Puede la experiencia de la revelación proporcionar, en alguna circunstancia, un contenido, además del recuerdo de una confirmación inefable? En la mayor parte de los textos de Buber parecería que la revelación deja al sujeto en posesión de cierto significado aun cuando no da ocasión a ningún *insight* específico o a ningún imperativo. Cuando fue criticado diciendo que su enfoque suprime el fundamento de la autoridad de la ley sagrada o del ritual, Buber estuvo de acuerdo. Sin embargo, Buber se mostró muy interesado en la versión judía de las relaciones que la revelación establecía entre la comunidad y el Tú eterno. En opinión de Buber, la Biblia relata las respuestas que el antiguo Israel dio al Tú eterno en el momento en que el pueblo de la alianza llegó a reconocerse como nación santa. Hemos señalado que, para Buber, la revelación bíblica se identifica, en principio, con las revelaciones de nuestra vida cotidiana. De este modo, es posible que el hombre moderno haga suya la experiencia que se oculta en la narración bíblica, así como la experiencia que subyace en otros momentos de genuina espontaneidad religiosa del pasado. A este respecto, Buber se interesa particularmente en las comunidades formadas alrededor de los grandes maestros jasídicos en la Europa oriental a fines del siglo XVIII. Buber interpreta la doctrina jasídica de que Dios habría de encontrarse en todas las cosas como señal de que los maestros jasídicos enseñaban que el aquí-y-el-ahora sería un objeto de veneración y no un ámbito del cual habría que escapar, y que Dios sería adorado en todas las dimensiones de la vida, no sólo en los actos de culto formal.

En suma: según Buber, en el centro de toda religiosidad genuina (la cual puede tener o no lugar en lo que habitualmente se entiende como circunstancias religiosas) está la apertura de la realidad cotidiana a las relaciones dialógicas con un Tú eterno, omnipresente y absoluto. Sin embargo, las condiciones de la vida moderna y las enseñanzas de muchos sabios han creado un ambiente en donde muchos se muestran cada vez más ciegos a esta realidad. Buber llama a esta condición el "eclipse de Dios". Aun la religión y la filosofía viven en la oscuridad de este eclipse.

Hemos visto que para Buber la tarea más urgente consiste en rescatar la primacía del encuentro de una persona con otra. Por muy vivaz y profunda que sea una mera descripción, ésta no podrá tener lugar en una reunión verdadera. En el *Eclipse de Dios,* Buber se interesa en el grado de indiferencia o aun hostilidad que el pensamiento

moderno ha mostrado a la inmediatez del contacto humano con el Tú divino. El *Eclipse de Dios* es una colección de ensayos en los que Buber contrasta su enfoque dialógico con algunas de las corrientes intelectuales más importantes de la Europa continental del siglo XX, incluyendo el neokantismo, el existencialismo y el psicoanálisis.

De la tradición judía alemana, Buber escoge a Hermann Cohen, profundo exponente del liberalismo religioso judío, y uno de los más eminentes intérpretes de Kant y vocero del movimiento neokantiano en la Alemania de fines del siglo XIX. En los textos judíos de Cohen, el Dios del monoteísmo ético es la noción fundamental en una urdimbre comprehensiva de conceptos filosóficamente válidos a través de los cuales se interpreta la realidad. La idea de Dios garantiza que se lleve a cabo de manera progresiva la misión ética del hombre en la historia, la cual es la base de la visión judía, llena de esperanza, acerca del destino humano. Mucho debía Buber a Cohen, en especial a su concepto de "correlación" como aquello que caracteriza la relación recíproca entre Dios y el hombre. Sin embargo, en el ensayo intitulado "El amor a Dios y la idea de divinidad", Buber critica la idea de Cohen según la cual *sólo* se puede amar a Dios (o a cualquiera) como un ideal. Para Buber, el amor es la relación que subsiste entre dos personas reales, antes de cualquier idealización de una de ellas por parte de la otra. Según Buber, la idea pura de Dios en un sistema de pensamiento como el de Cohen, si bien noble y racional, es todavía una mera "imagen de imágenes" del Dios inimaginable a quien el hombre ama como realidad. Un crítico podría preguntar, sin embargo, si para Buber es demasiado sencillo afirmar que ha demolido el idealismo filosófico de Cohen al insistir solamente en que su propio sistema conceptual muestra la realidad tal como es. ¿No constituye la dicotomía buberiana Yo-Eso y Yo-Tú un aserto metafísico sujeto a comprobación lógica que requiere una defensa racional general? Diríase que la noción planteada por Buber de un Tú eterno como una "Tuidad" subyacente e integradora es una construcción filosófica, tanto como puede serlo el Dios idealista de Cohen.

En *Eclipse de Dios,* "Religión y ética" representa la discusión histórica más extensa planteada por Buber acerca del intento de unir la distinción entre el bien y el mal con la realidad absoluta. Buber se interesa especialmente en el "arte de la desconfianza" que "trata de desenmascarar el mundo espiritual como sistema de engaños y autoengaños, de 'ideologías' y 'sublimaciones'". A este respecto, Ludwig Feuerbach fue un personaje del siglo XIX de considerable celebridad, quien "desenmascaró" a Dios y a la religión como proyecciones de las necesidades humanas. Feuerbach ejerció una influencia decisiva sobre Karl Marx, quien incluyó todos los sistemas religiosos en la idea de una superestructura surgida de las necesidades y las relaciones económicas del hombre con el fin de justificar intereses de clase. En opinión de Marx, todas las ideas morales, políticas, filosóficas y teológicas eran manifestaciones epifenoménicas de los procesos históricos, no atisbos de un absoluto. En su ensayo Buber se concentra, además, en otro destacado

personaje del siglo XIX, Friedrich Nietzsche. Buber se opone especialmente a la concepción nietzscheana de la voluntad de poder como la base de la vida del espíritu. Buber acepta el diagnóstico que hace Nietzsche de que el "nihilismo" es la consecuencia directa de una incertidumbre radical y del engaño filosófico propio de la mentalidad moderna. Para Nietzsche, esta incertidumbre radical conduce a la pérdida final de valor aun en el ámbito de los valores tradicionalmente más elevados. ¿Cuál es la salida de este atolladero? Buber niega la profecía nietzscheana según la cual un nuevo tipo heroico y completamente libre —el superhombre— surgirá para crear los nuevos valores de la especie humana que afirmen la vida. Nietzsche había catalogado la situación moderna como la "muerte de Dios": el absoluto que la religión había postulado no puede servir ya como fundamento para el valor. En opinión de Buber, la jerarquía "biológica" de valores propia de Nietzsche —al sustituir una ética del bien contra el mal por otra del débil contra el fuerte— no fue una jerarquía axiológica, y por lo tanto no representó la solución al dilema de la civilización del siglo XX.

Otro pensador del siglo XIX que ejerció una influencia considerable sobre Buber fue el teólogo danés Sören Kierkegaard. En "Sobre la suspensión de lo ético", Buber analiza la obra *Temor y temblor* de Kierkegaard, en la que el filósofo usa el relato de Génesis 22 (Abraham ofreciendo en sacrificio a Isaac) como ocasión para sugerir que, en determinadas circunstancias, un deber moral puede suspenderse o invalidarse merced a la obediencia más estricta a Dios. Buber se pregunta cómo saber que Dios se dirige a nosotros cuando consideramos que se nos ha pedido sacrificar lo que más amamos. ¿Fue tan evidente que la voz que Abraham escuchó (o la que cualquiera puede oír) era en verdad la voz de Dios? En nuestra época —Buber se refiere a la Alemania nazi y a la Unión Soviética de Stalin— hombres honrados mienten, torturan y asesinan para Moloch, un falso absoluto; creen con gran sinceridad que mintiendo, torturando y asesinando prepararán el camino de la justicia social y la paz del mundo. Al final, Buber niega la "suspensión teleológica de lo ético" planteada por Kierkegaard: Génesis 22 debe ser complementado con Miqueas 6:8, donde se enseña que el verdadero sacrificio que Dios pide al hombre es la virtud, la misericordia y la humildad.

En contra de la religión liberal ejemplificada por Hermann Cohen, Buber ha sostenido que la religión no puede reducirse a lo ético; en contra de la religión neoortodoxa anunciada por Kierkegaard, Buber afirma que lo ético jamás podrá suspenderse. Podemos preguntar si Buber no quebranta su propia posición al criticar a Kierkegaard. Sin duda, Buber nos debe una respuesta más extensa de cómo una voz reveladora puede identificarse con la voz de un Dios de bondad. ¿No es verdad, acaso, que el concepto planteado por Buber acerca del carácter no objetivable de la revelación hace difícil, si no imposible, el discernimiento de una norma divina por la cual la conducta ética del hombre

puede ser juzgada, y pone en duda el propio enfoque que Miqueas 6:8 y la tradición judía consideran como mandamiento supremo?

El tema unificador del *Eclipse de Dios* es que el subjetivismo radical del pensamiento moderno ha obstruido el acceso a lo trascendente, dando como resultado una ceguera espiritual de la presencia viva de Dios. El Yo-Eso ha usurpado, prácticamente sin oposición alguna, el dominio y la autoridad de la sociedad tecnológica contemporánea. La frase "eclipse de Dios" es la alternativa de Buber a la expresión nietzscheana de la "muerte de Dios". La idea buberiana de "eclipse" sugiere que cuando termine la época que obstruye la luz de Dios, de nuevo será posible un contacto íntimo con el absoluto ante el cual estamos situados. En verdad, la realidad de Dios ha sido socavada en la conciencia metafísica y moral de muchos hombres cultos; sin embargo, la vitalidad del impulso religioso en otros niveles de la sociedad no puede negarse, y la presencia de Dios puede resurgir en formas y maneras sorprendentes.

En opinión de Buber, el error decisivo consiste en suponer que todos los encuentros con Dios son encuentros humanos. En "Religión y pensamiento moderno" Buber señala, en especial, que el filósofo alemán Martin Heidegger, así como el escritor existencialista francés Jean Paul Sartre y el psicoanalista suizo Carl Gustav Jung se niegan a aceptar la existencia genuina de un absoluto de origen no humano. A pesar de su brillante discusión de la naturaleza del Ser como tal, Heidegger queda atrapado en una subjetividad moderna que evita la confrontación con lo divino. "La clarificación reflexiva del significado de palabras como Dios o lo Sagrado" planteada por Heidegger sólo conduce a una "nueva procesión de imágenes". Lo divino, que puede ser conjurado "mágicamente" en los análisis del Ser como manifestado por medio del hombre, no es, según Buber, un ser divino, y sin duda tampoco el Tú eterno que nos "desconcierta y enajena" y con el cual podemos establecer una relación dialógica. Buber sugiere que el enfoque de Heidegger hizo que éste sucumbiera a una santidad demoniaca, falsa, que los hombres responsables niegan por considerarla un engaño. (Buber alude al apoyo que Heidegger brindó a Hitler en 1933 como "la presente y futura realidad alemana, y su ley".)

Heidegger ofrece, por lo menos, la posibilidad de una nueva "aparición de Dios y de los dioses"; Jean Paul Sartre concluye, a partir del aparente "silencio" de Dios en la época moderna, que Dios no existe o que, en todo caso, no podría existir para el hombre moderno. Según Sartre, el hombre recobrará la libertad que en alguna ocasión sólo atribuía a Dios al reconocerse como el ser que crea sus propios valores. Asimismo, Buber establece un contraste entre su noción de Yo-Tú y la idea sartreana de la subjetividad total de la existencia humana. "Sartre ha partido del 'silencio' de Dios sin preguntarse qué parte ha correspondido en ese silencio a nuestro no oír y a nuestro no haber oído." Buber insiste en que alguien puede aceptar un significado y un valor sólo si

éstos le han sido revelados, y no como asegura Sartre, si alguien los ha elegido o inventado libremente.

Al enfrentarse a Carl Gustav Jung, Buber se concentra en las implicaciones metafísicas de la psicología de la religión planteadas por el psicoanalista suizo. Cierto, Jung ha negado la reducción freudiana de los procesos psíquicos a los instintos sexuales y de muerte, así como la reducción de lo religioso a los deseos infantiles. La psicología profunda planteada por Jung aborda el simbolismo religioso con inmenso respeto, y dedica considerable atención al misticismo, a los arquetipos míticos y a las antiguas visiones de la estructura de la personalidad consciente. Sin embargo, Buber critica a Jung por haber rebasado los límites de la psicología cuando afirma que la religión sólo tiene un vínculo vital con los acontecimientos psíquicos, y no con una realidad trascendente del alma humana. Buber insiste en que el alma no puede realizar un aserto metafísico sólo a partir de su propio poder creador, aun si el "alma" a la que nos referimos es el inconsciente colectivo de toda la especie humana. La idea junguiana de Dios como un "contenido psíquico autónomo" es, en opinión de Buber, un ejemplo más de la incapacidad para alcanzar el absoluto que existe más allá del hombre. Al citar los textos tempranos de Jung, Buber sugiere que su insistencia en el *ego* como unificación de los opuestos (femenino y masculino, luz y sombra, bien y mal) representa una versión moderna de la antigua *gnosis,* el misticismo pagano que pretendía tener el conocimiento de los más grandes misterios de la vida sin reconocer la verdadera profesión de fe en el misterio último. La *gnosis* modernizada por Jung es, en opinión de Buber, una negación del verdadero e inimaginable Otro de la revelación —en realidad, una deificación de los instintos humanos.

A los ensayos del *Eclipse de Dios* se añadió la réplica de Buber a la respuesta dada por Jung. En la réplica, Buber ofrece la siguiente descripción de la revelación:

> La sustancia humana se funde al contacto del fuego espiritual que la visita y surge entonces de ella una palabra, una afirmación, humana en su significado y su forma, concepción humana y discurso humano, y sin embargo atestigua la existencia de Quien la estimuló y de Su voluntad. Somos revelados a nosotros mismos —y no podemos expresarlo de otra manera que como algo revelado.

La revelación no es sólo un autodescubrimiento, así como el bien no es sólo un invento del hombre, y Dios no se reduce a una proyección humana. Sólo al aferrarse a la realidad experimentada del otro intrapersonal, y no de otra manera, podemos evitar el abismo moderno de la falta de sentido.

En su crítica a Nietzsche, Heidegger, Sartre, Jung y otros, Buber no llega a ofrecer un contexto filosófico para la fe en Dios entendido como Tú eterno. A decir verdad, Buber niega la posibilidad misma de abordar a Dios en términos objetivos (vimos que éste era un elemento importante en su crítica a Hermann Cohen). Su solución a la crisis de la fe

sólo consiste en "señalar" hacia el Tú eterno. Sin embargo, en "Religión y filosofía" Buber sostiene que la filosofía puede llevarnos por "viajes cogitativos de descubrimiento". Según Buber, el Yo y el Tú habrán de subsistir en el Ser mismo. Pero ¿cómo?

En último análisis, el *Eclipse de Dios* se enfrenta a uno de los problemas fundamentales de la filosofía desde Kant: cómo reunir sujeto y objeto, conocedor y conocido, fenómeno y noúmeno. El problema nos atormenta con especial acerbidad porque el mundo objetivo del cual Buber está preocupado no es la naturaleza física sino la naturaleza humana. Buber particulariza a fin de refutar a pensadores que, como sostiene el filósofo, se muestran impasibles ante la doble naturaleza del hombre como un ser "traído" desde abajo (los ámbitos de la naturaleza física y humana) y que se encuentra junto a los seres existentes en el mundo, aun cuando se trate de un ser "enviado" desde arriba (el ámbito del encuentro existencial), colocado frente al ser absoluto ante el cual permanecemos. Acaso fue su debilidad la que hizo que, con toda su elocuencia poética, Buber no se comprometiera en análisis más rigurosos de la naturaleza intrasubjetiva, bipolar, de la conciencia; es de suponer que esto podría haberse hecho sin caer en el peligro de absolutizar la autonomía de la filosofía, ante la cual el pensador nos puso sobre aviso de un modo tan profundo. Asimismo, gracias a su fortaleza, Buber corrió el riesgo intelectual de la fe, mientras negaba la ideología y la ortodoxia. Asirse a Dios de esta manera fue otro aspecto más de la sinceridad y de la aceptación del riesgo que Buber tanto defendió.

¿Qué lugar ocupa Buber en la literatura moderna y en la religión? ¿Es un poeta, un filósofo, un sabio? Acaso sea considerado mejor como un sabio que tiene algo de un profeta israelita: en términos buberianos, Buber es una versión moderna de un profeta bíblico cuya vocación era recordar al oyente, una y otra vez, un mensaje sencillo, que se olvida con facilidad. El mensaje de Buber es que el oyente debe reconocer cuando Dios se dirige a él, y sólo entonces será completamente humano.

ROBERT M. SELTZER

---

* Traducción de Carlos Ávila Flores.

** Interpretación religiosa de las escrituras hebreas hecha por los rabinos desde el año 200 [T.].

PREFACIO

Este libro tiene su origen en las conferencias que pronuncié en diferentes universidades de los Estados Unidos (Yale, Princeton, Columbia, Chicago y otras) durante los meses de noviembre y diciembre de 1951. He colocado en primer lugar, como adecuado preludio a ellas, el "Informe sobre dos conversaciones" escrito en 1932 y he incluido también el ensayo "El amor a Dios y la idea de divinidad", escrito en 1943. En el ensayo titulado "Religión y filosofía", he utilizado algunos pasajes de la alocución con la cual inauguré en Francfort del Meno las sesiones de 1929 de la Sociedad Schopenhaueriana, dedicadas a ese tema.

Maurice Friedman tradujo al inglés "Informe sobre dos conversaciones", "Religión y filosofía", "La religión y el pensamiento moderno", "Sobre la suspensión de lo ético", "Dios y el espíritu del hombre" y el suplemento "Réplica a C. G. Jung". "Religión y ética" fue traducido al inglés por Eugène Kamenka y Maurice S. Friedman; "Religión y realidad", por Norbert Guterman; "El amor a Dios y la idea de divinidad", por I. M. Lask, y fue tomado de mi libro *Israel y el mundo: Ensayos en una época de crisis,* publicado en 1948 en la serie de Schocken Books por Farrar, Straus and Young, Inc., y transcrito aquí con autorización de los editores.

MARTIN BUBER

I. PRELUDIO: INFORME SOBRE DOS CONVERSACIONES

RELATARÉ dos conversaciones. Una llegó aparentemente a una conclusión, como sólo ocasionalmente puede hacerlo una conversación, y sin embargo, quedó sin terminar; la otra fue aparentemente interrumpida, y con todo, halló una terminación como rara vez toca en suerte a las discusiones.

En ambos casos se trataba de una disputa sobre Dios, sobre el concepto y el nombre de Dios, mas en ambos casos de muy distinta naturaleza.

Por tres noches sucesivas hube de hablar en la escuela popular para adultos de una ciudad industrial alemana sobre el tema "La religión como realidad". Lo que yo quería decir con ese título era la sencilla tesis de que la "fe" no es un sentimiento aposentado en el alma del hombre, sino un adentramiento en la realidad, un adentramiento en *toda* la realidad, sin reducciones ni cortapisas. Es una tesis sencilla, pero contradice la forma corriente de pensar. Por eso fueron necesarias tres noches para ponerla en claro y no simplemente tres conferencias, sino también tres discusiones que siguieron a las conferencias. En estas discusiones, observé algo que me molestó. Gran parte del auditorio se componía a todas luces de obreros, mas ninguno de ellos hablaba. Los que lo hacían y planteaban interrogantes, dudas y reflexiones, eran en su mayoría estudiantes (pues la ciudad contaba con una famosa y antigua universidad). Pero estaban también representados toda suerte de otros círculos; solamente los obreros permanecían en silencio. Sólo al término de la tercera noche se explicó este silencio, que para entonces me resultaba ya doloroso. Un obrero joven se me acercó y me dijo: "Sabe usted, nosotros no podemos hablar aquí, pero si quisiera usted encontrarse con nosotros mañana, podríamos conversar largamente." Por supuesto, accedí.

El día siguiente era domingo. Después del almuerzo, me dirigí al lugar concertado y conversamos entonces hasta bien entrada la noche. Entre los obreros había uno, hombre ya no joven, a quien yo me sentía impulsado a mirar una y otra vez, pues escuchaba como alguien que realmente desea oír. La verdadera atención es rara en nuestro tiempo. Se le encuentra con mayor frecuencia entre obreros, quienes no se interesan en verdad por la persona que habla —como tan a menudo sucede con el público *bourgeois*— sino en lo que esa persona tiene que decir. Este hombre tenía un rostro curioso. En un viejo cuadro de un altar flamenco donde se representa la adoración de los pastores, uno de ellos —que extiende sus brazos hacia el pesebre— tiene un rostro semejante. No parecía

que el hombre sentado frente a mí tuviera el menor deseo de hacer lo mismo; además, su rostro no era abierto como el del cuadro. Lo notable de él era que oía y reflexionaba, en forma tan lenta como significativa. Finalmente, también hizo oír su voz. "He tenido la experiencia —explicó lenta y significativamente repitiendo una frase supuestamente empleada por el astrónomo Laplace en conversación con Napoleón— de que no necesito de la hipótesis 'Dios' para sentirme cómodo en el mundo." Pronunció la palabra "hipótesis" como si hubiese asistido a las conferencias del distinguido hombre de ciencia muerto poco tiempo atrás, que había enseñado en esa ciudad industrial y universitaria. Aunque no rechazaba la designación de "Dios" para su idea de la naturaleza, ese naturalista hablaba de manera análoga, ya se ocupara de la zoología o de la *Weltanschauung*.

El breve discurso del hombre me sorprendió; me sentí desafiado mucho más profundamente por él que por los otros. Hasta entonces habíamos discutido muy seriamente, es cierto, mas en una forma algo lánguida; de pronto, todo se tornaba severo y duro. ¿Cómo replicaría a ese hombre? Reflexioné unos momentos en la atmósfera ahora severa. Pensé que debía hacer añicos la seguridad de esa *Weltanschauung* mediante la cual pensaba en un "mundo" en el que uno "se sentía cómodo". ¿Qué clase de mundo era ése? Lo que estábamos acostumbrados a llamar mundo era el "mundo de los sentidos", el mundo en el cual existen el bermellón y el verde de la hierba, *do* mayor y *si* menor, el gusto de la manzana y del ajenjo. ¿Era este mundo otra cosa que el encuentro de nuestros sentidos con esos inaccesibles acontecimientos en busca de cuya definición esencial la física se afana en vano? El rojo que vemos no está allí en las "cosas", ni aquí en el "alma". Flamea y brilla a veces el tiempo suficiente para que un ojo susceptible al rojo y una "oscilación" productora de rojo se encuentren frente a frente. ¿Dónde estaban, pues, el mundo y su seguridad? Allí, los "objetos" desconocidos; aquí, los "sujetos" aparentemente bien conocidos, y sin embargo, imposibles de aprehender; y el real y aun así tan escurridizo encuentro de ambos, los "fenómenos" —¿no son ésos tres mundos que ya no pueden concebirse desde uno solo de ellos? ¿Cómo podemos unir en nuestro pensamiento estos mundos tan separados entre sí? ¿Cuál fue el ser que confirió su fundamento a este "mundo", convertido en algo tan discutible?

Cuando hube terminado, un austero silencio reinó en la ahora crepuscular habitación. Luego, el hombre de rostro de pastor levantó sus pesados párpados, bajos durante todo ese tiempo, y dijo lenta y significativamente: "Tiene usted razón."

Me senté frente a él, acongojado. ¿Qué había hecho? Yo había conducido a ese hombre hasta el umbral más allá del cual se yergue entronizada la majestuosa imagen de lo que el gran físico, el gran hombre de fe, Pascal, llamara el Dios de los Filósofos. ¿Era eso lo que yo había querido? ¿No había yo deseado, más bien, llevarle hacia el otro,

hacia Aquel que Pascal llamaba el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, a Aquel a quien uno puede decir Tú?

Oscurecía; era tarde. Al día siguiente, yo debía partir. No podía permanecer en la ciudad, como ahora era mi deber; no podía entrar en la fábrica donde trabajaba el hombre, llegar a ser su camarada, vivir con él, conquistar su confianza a través de una relación vital verdadera, ayudarle a recorrer conmigo el camino de la criatura que *acepta* la creación. Sólo pude devolver su mirada.

Algún tiempo después, fui huésped de un noble y anciano pensador. Lo había conocido en una conferencia durante la cual él pronunciara una disertación sobre escuelas populares elementales y yo una sobre escuelas populares adultas. Eso nos atrajo pues nos unía el hecho de que la palabra "pueblo" (*folk*) debe entenderse en ambos casos en el mismo sentido comprensivo. En esa ocasión, me sorprendió gratamente cómo el hombre de los rizos grises acerados nos pidió, al comenzar su disertación, que olvidáramos todo lo que creíamos conocer sobre su filosofía con base en sus libros. Durante los últimos años, años de guerra, la realidad se le había aproximado tanto que todo lo veía con nuevos ojos y debía pensarlo todo en una nueva forma. Ser viejo es cosa gloriosa cuando no se ha olvidado el significado de *comenzar*; este anciano quizá lo había aprendido a fondo por vez primera en su vejez. No era de ninguna manera joven, mas era viejo de una manera joven, pues sabía cómo comenzar.

Vivía él en otra ciudad universitaria situada en el Oeste. Cuando los estudiantes de teología de esa universidad me invitaron a hablar sobre la profecía, me alojé en casa del anciano. Reinaba en su casa un espíritu bueno, el espíritu que desea incorporarse a la vida y no prescribe a ésta en qué punto ha de dejarlo entrar.

Una mañana, me levanté temprano para corregir unas pruebas. La tarde anterior había recibido las pruebas de galeras del prólogo de uno de mis libros, y como este prólogo era una afirmación de fe, deseaba leerlo una vez más con mucho cuidado, antes de imprimirlo. Esa mañana lo llevé al estudio de la planta baja, que me había sido ofrecido para el caso de necesitarlo. Mas el anciano ya estaba allí, sentado ante su mesa de trabajo. Inmediatamente después de saludarme, me preguntó qué traía en las manos, y cuando se lo hube dicho, me preguntó si no quería yo leérselo en voz alta. Así lo hice, complacido. Me escuchó de manera amistosa, pero claramente sorprendido, con creciente asombro. Terminada la lectura, comenzó a hablar en tono vacilante y luego, arrebatado por la importancia del tema, con creciente apasionamiento:

> ¿Cómo puede usted repetir "Dios" una y otra vez? ¿Cómo puede esperar que sus lectores tomen la palabra en el sentido en el que usted quiere que sea tomada? Lo que usted quiere decir con el nombre de Dios es algo muy por encima de todo alcance y comprensión humanas, pero al hablar de él lo ha hecho usted descender al plano de la conceptualización del hombre. ¡Qué otra palabra de habla humana ha sufrido tantos abusos, ha sido tan corrompida, tan profanada! Toda la sangre inocente por ella derramada la ha despojado de todo su

esplendor. Toda la injusticia con ella cubierta ha borrado sus rasgos salientes. Cuando oigo llamar "Dios" a lo más elevado, me parece a veces casi una blasfemia.

Los ojos claros, amables, llameaban. Llameaba la voz misma. Luego quedamos en silencio por un rato, sentados uno frente al otro. La habitación se inundaba de la fluida luminosidad de la mañana temprana. Me parecía como si de la luz penetrara en mí una fuerza. Sólo puedo indicar ahora lo que entonces contesté, no reproducirlo.

Sí —dije—, es la más abrumada de cargas de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan envilecida, tan mutilada. Precisamente por esta razón no puedo abandonarla. Generaciones de hombres han depositado la carga de sus vidas angustiadas sobre esta palabra y la han abatido hasta dar con ella por tierra; yace ahora en el polvo y soporta todas esas cargas. Las razas humanas la han despedazado con sus facciones religiosas; han matado por ella y han muerto por ella y ostenta las huellas de sus dedos y su sangre. ¡Dónde podría encontrar una palabra como ésta para describir lo más elevado! Si escogiera el concepto más puro, más resplandeciente, del santuario más resguardado de los filósofos, sólo podría captar con él un producto del pensamiento, que no establece ligazón alguna. No podría captar la presencia de Aquel a quien las generaciones de hombres han honrado y degradado con su pavoroso vivir y morir. Me refiero a Aquel a quien se refieren las generaciones de hombres atormentados por el infierno y golpeando a las puertas del cielo. Es cierto, ellos dibujan caricaturas y les ponen por título "Dios"; se asesinan unos a otros y dicen "en el nombre de Dios". Pero cuando toda la locura y el engaño vuelven al polvo, cuando los hombres se encuentran frente a Él en la más solitaria oscuridad y ya no dicen "Él, Él", sino que suspiran "Tú", gritan "Tú", todos ellos la misma palabra, y cuando agregan "Dios", ¿no es acaso el verdadero Dios al que imploran, al único Dios Viviente, al Dios de los hijos del hombre? ¿No es Él acaso quien les *oye*? Y sólo por este motivo, ¿no es la palabra "Dios" la palabra de la súplica, la palabra convertida en *nombre* consagrado en todos los idiomas humanos para todos los tiempos? Debemos estimar a quienes la prohíben porque se rebelan contra la injusticia y el mal tan prontamente remitidos a "Dios" en procura de autorización. Pero no podemos renunciar a ella. ¡Qué comprensible resulta que algunos sugieran permanecer en silencio durante algún tiempo respecto de las "cosas últimas", para que las palabras mal empleadas puedan *ser* redimidas! Mas no han de ser redimidas *así*. No podemos limpiar la palabra "Dios" y no podemos devolverle su integridad; sin embargo, profanada y mutilada como está, podemos levantarla del polvo y erigirla por sobre una hora de gran zozobra.

La claridad invadía la habitación. Ya no era el amanecer, era el día. El anciano se levantó de su asiento, vino hacía mí, apoyó su mano sobre mi hombro y dijo: "Seamos amigos." La conversación se había completado. Pues cuando dos o tres están verdaderamente juntos, lo están en el nombre de Dios.

II. RELIGIÓN Y REALIDAD

1

LA RELACIÓN entre religión y realidad que priva en una época determinada es el índice más exacto de su verdadero carácter. En algunos periodos, aquello que los hombres "creen" como algo absolutamente independiente de ellos mismos es una realidad con la que se encuentran en relación viviente, aunque bien saben que pueden construir sólo una representación totalmente inadecuada de ella. En otros periodos, por el contrario, reemplaza a esta realidad una representación variable que los hombres "poseen" y que por consiguiente pueden manejar, o bien únicamente un residuo de la representación, un concepto que conserva sólo tenues vestigios de la imagen original.

Quienes son aún "religiosos" en tales épocas, por lo general no llegan a comprender que la relación concebida como religiosa ya no existe entre ellos y una realidad independiente de ellos, sino que tiene existencia sólo dentro de la mente —una mente que al mismo tiempo contiene imágenes a las que se atribuye existencia real, "ideas" a las que se atribuye existencia real.

Aparece concomitante, en forma más o menos clara, cierto tipo de persona para quien las cosas son tal como deben ser: en su opinión, la religión nunca ha sido otra cosa que un proceso intrapsíquico cuyos productos se "proyectan" sobre un plano ficticio en sí mismo, mas al cual el alma inviste de realidad. Las épocas culturales, dicen estas personas, pueden clasificarse según la fuerza imaginativa de esta proyección; pero al final el hombre, alcanzado ya el conocimiento puro, debe reconocer que todo pretendido coloquio con lo divino era en realidad sólo un soliloquio o, más bien, una conversación entre diversos estratos del ego. Por lo tanto, como lo ha hecho en nuestro tiempo un representante de esta escuela, se hace necesario proclamar que Dios ha "muerto". De hecho, esta proclamación significa sólo que el hombre es incapaz de aprehender una realidad absolutamente independiente de sí mismo y de tener una relación con ella —incapaz, por otra parte, de percibir imaginativamente esta realidad y representarla mediante imágenes, ya que elude la contemplación directa. Pues las grandes imágenes de Dios formadas por la humanidad no han nacido de la imaginación, sino de verdaderos encuentros con el verdadero poder y la verdadera gloria divina. La capacidad del hombre para capturar lo divino en imágenes es imperfecta en la misma medida en que lo es su capacidad de experimentar una realidad absolutamente independiente de él mismo.

2

Lo que antecede no significa, naturalmente, que un determinado concepto de Dios, una aprehensión conceptual de lo divino, perjudica por fuerza la relación religiosa concreta. Todo depende de la medida en que este concepto de Dios pueda hacer justicia a la realidad por él indicada, hacerle justicia en cuanto realidad. Cuanto más abstracto sea el concepto, tanto más requiere el equilibrio de la evidencia de la experiencia viviente con la cual se halla ligado íntimamente, más que concatenado en un sistema intelectual. Cuanto más alejado del antropomorfismo parece un concepto, tanto más debe ser orgánicamente completado mediante una expresión de esa contigüidad y —por así decirlo— de esa cercanía corporal que abruma al hombre en sus encuentros con lo divino, ya le llenen de temor reverente, ya le transporten de arrobamiento o simplemente le brinden una guía. El antropomorfismo refleja siempre nuestra necesidad de preservar la cualidad concreta puesta de manifiesto en el encuentro; con todo, ni siquiera esta necesidad es su verdadera raíz: es en el encuentro mismo donde nos vemos confrontados con algo abrumadoramente antropomórfico, algo que exige reciprocidad, un Tú primario. Esto es cierto de aquellos momentos de nuestra vida diaria en los cuales adquirimos conciencia de la realidad absolutamente independiente de nosotros, sea como poder o como gloria, e igualmente cierto de las horas de gran revelación, de las cuales ha llegado a nosotros sólo un relato entrecortado.

Inmediatamente antes del amanecer de nuestra era, encontramos en la doctrina de Spinoza un ejemplo de suma importancia en cuanto a la necesidad de suplementar un concepto genuino de Dios mediante una interpretación de lo que el hombre experimenta humanamente. En su teoría de los atributos divinos, parece haberse empeñado en el mayor esfuerzo antiantropomórfico que haya intentado alguna vez el espíritu humano. Spinoza califica de infinito el número de los atributos de la sustancia divina. Sin embargo, asigna nombre sólo a dos de ellos: “extensión” y “pensamiento” —en otras palabras, el cosmos y el espíritu. Así, todo lo que nos da, tanto desde fuera como desde dentro de nosotros, tomado en su conjunto, explica sólo dos del infinito número de los atributos de Dios. Esta proporción de Spinoza implica, entre otras cosas, una advertencia de no identificar a Dios con un “principio espiritual”, como se ha tratado de hacer particularmente en nuestra propia época con insistencia creciente; pues hasta el espíritu es sólo una de las formas angélicas, por así decirlo, en las cuales se manifiesta Dios. Con todo, a pesar de lo abstracto del concepto, la grandeza de Dios se expresa aquí en una forma incomparablemente vívida.

No obstante, este elevado concepto de Dios hubiera quedado confinado a la esfera del pensamiento discursivo y divorciado de la realidad religiosa, si Spinoza no hubiese introducido en su doctrina un elemento que —pese a su intención puramente

“intelectual”— se basa necesariamente en la experiencia que, por su naturaleza misma, arrastra al hombre fuera del dominio del pensamiento abstracto y lo coloca en relación real con lo real, es decir, con el amor. Aquí, aunque su exposición es tan estrictamente conceptual como todo el resto de su obra, Spinoza no parte de un concepto sino de un hecho concreto, sin el cual hubiese resultado imposible la formulación conceptual —y ese hecho es la existencia de hombres que aman a Dios (sean pocos o muchos, Spinoza mismo conocía evidentemente este hecho por su propia experiencia). Concebía ese amor a Dios como el amor de Dios por Sí mismo, hecho realidad por Su creación y cubriendo tanto el amor del hombre por Dios como el amor de Dios por el hombre. Así, Dios —el mismo Dios entre la infinidad de cuyos atributos la naturaleza y el espíritu son sólo dos— ama, y puesto que Su amor se pone de manifiesto en nuestro amor a Él, el amor divino debe tener la misma esencia que el amor humano. En esta forma, el más extremo antiantropomorfismo evoluciona hasta convertirse en sublime antropomorfismo. También aquí terminamos reconociendo haber encontrado la realidad de Dios; es de hecho un encuentro, pues tiene lugar aquí en la comprensión de la identidad (*unum et idem*) de Su amor y el nuestro, si bien nosotros, seres naturales y espirituales finitos, de ninguna manera somos idénticos a Él, que es infinito.

3

Spinoza comenzaba con proposiciones afirmando que Dios es, que no existe como principio espiritual carente de ser salvo en la mente de quien lo piensa, sino como realidad, una realidad subsistente por sí misma, absolutamente independiente de nuestra existencia; Spinoza expresa esto en el concepto de sustancia. Pero concluye con proposiciones que implican que este Dios está en relación viviente con nosotros y nosotros en relación viviente con él. Spinoza incluye estos dos aspectos en el concepto único del amor intelectual de Dios; el adjetivo “intelectual” ha de interpretarse a la luz de la tendencia antiantropomórfica de este filósofo, quien trataba de poner fin a la tendencia humana de concebir imágenes de Dios. Así, se esforzaba por impartir mayor severidad a la prohibición bíblica sin menoscabar, pese a ello, la realidad de la relación entre Dios y el hombre. No logró impedir este menoscabo porque reconoció sólo el aspecto supremo de la relación, mas no su núcleo, el diálogo entre Dios y el hombre —la divina voz hablando en lo que acontece al hombre y el hombre respondiendo en lo que hace o deja de hacer —. Sin embargo, Spinoza enunció claramente su intención.

El pensamiento de nuestro tiempo se caracteriza por un objetivo esencialmente distinto. Por una parte, busca preservar la idea de lo divino como verdadera preocupación de la religión y, por otra, destruir la realidad de la idea de Dios y, en esa

forma, destruir también la realidad de nuestra relación con Él. Esto se lleva a cabo de muchas maneras, abierta y encubiertamente, apodíctica e hipotéticamente, en el lenguaje de la metafísica y en el de la psicología.

Durante mucho tiempo permaneció desconocido un argumento formulado contra Spinoza al comienzo de nuestra época y al cual se ha prestado atención insuficiente, aun en la actualidad. Se trata de una proposición hallada (junto con diversas variantes) en las admirables notas escritas por Kant durante su ancianidad. "Dios no es una sustancia externa, sino sólo una condición moral dentro de nosotros." Es cierto que Kant no se detuvo en esta proposición. En el transcurso de su inquieta búsqueda propuso, en las mismas notas, tesis diametralmente opuestas; pero el lector que no se amedrenta ante la ardua labor de leerlas reconocerá, a pesar de ello, que esto es lo que Kant buscó y trató de captar en última instancia: un Dios que satisficiera el antiguo "postulado de la razón práctica" del filósofo, un Dios que superara la contradicción entre el imperativo —incondicional— y toda justificación inmanente —condicional—; un Dios que sea "la fuente de toda obligación moral".

Un Dios que no es sino una condición dentro de nosotros no puede satisfacer este requisito —pues sólo un absoluto puede conferir a una obligación la cualidad de absoluta; tal es el incentivo de la inquietud de Kant. Había tratado de evitar esta dificultad fundamental en su filosofía moral, colocando a la sociedad humana en el lugar del hombre individual, creyendo que la existencia continuada de esta sociedad depende del principio moral. Pero ¿no descubrimos acaso en la profundidad de toda soledad genuina que aun más allá de toda existencia social —más aún, precisamente en este ámbito— existe un conflicto entre el bien y el mal, entre la realización y el fracaso del propósito en nosotros corporizado, en este ser individual? Y pese a ello, soy constitucionalmente incapaz de concebirme como fuente última de la aprobación o desaprobación moral de mí mismo, como seguridad de la calidad de absoluto que yo, a ciencia cierta, no poseo, pero que sin embargo está implicado en mí con respecto a este sí o no. El encuentro con la voz original, con la fuente original del sí o del no, no puede ser remplazado por ningún encuentro con uno mismo.

4

Es comprensible que el pensamiento de la época, en su esfuerzo por hacer de Dios algo irreal, no se haya contentado con reducirle a un principio moral. Los filósofos que siguieron a Kant han tratado esencialmente de restablecer el absoluto concebido como existente no "dentro de nosotros", o al menos no sólo dentro de nosotros. El vocablo tradicional "Dios" debe preservarse en virtud de su profunda resonancia, mas ha de

hacérselo en tal forma que cualquier conexión con nuestra vida concreta como vida expuesta a las manifestaciones de Dios debe perder todo significado. Ya no se encuentra en el mundo de Hegel (si dejamos de lado sus obras de juventud, dotadas de una orientación completamente distinta) la realidad de una visión o de un contacto que determina directamente nuestra existencia, lo cual era una certidumbre fundamental para pensadores como Platón y Plotino, Descartes y Leibniz. "El principio espiritual, eso que llamamos Dios", y que "constituye lo único real", es, por su misma naturaleza, accesible sólo a la razón, no a la totalidad del hombre tal como vive su vida concreta. La abstracción radical, con la cual empieza para Hegel la filosofía, desconoce la realidad existencial del Yo y del Tú, juntamente con la de todas las demás cosas. Según Hegel, lo absoluto —la razón universal, la Idea, es decir, "Dios"— utiliza todo lo que existe y se desarrolla en la naturaleza y en la historia, incluso todo lo relacionado con el hombre, como instrumento —es decir, instrumento de Dios— para su autorrealización y perfecta conciencia de sí mismo; mas Dios nunca establece una relación viviente, directa, con nosotros, ni tampoco nos concede una relación de ese tipo con Él.

Al mismo tiempo, sin embargo, Hegel adopta una actitud especialmente ambivalente hacia el *amor Dei* de Spinoza. "La vida de Dios y del elemento divino —dice— podría describirse como el amor enamorado de sí mismo" ("*ein Spielen der Liebe mit sich selbst"*). Pero agrega inmediatamente: "Esta idea degenera en la mera edificación y aun en la insulsez si no incluye la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de la negativa." Para Hegel, se deduce de esta concepción absolutamente correcta (que, es cierto, no se aplica de manera alguna al pensamiento de Spinoza) que Dios Mismo debe ser arrastrado al proceso dialéctico en el cual surgen las negaciones para ser trascendidas. Mas de esta manera el *encuentro* concreto de Dios y la contradicción, como está documentado en la existencia humana personal e histórica, queda relegado al dominio de la ficción. La sustancia que entre la infinidad de sus atributos nos revela sólo dos —naturaleza y espíritu—, y sin embargo deja que su amor infinito resplandezca en nuestro amor finito, esa sustancia se convierte aquí en sujeto de un proceso absoluto que abarca naturaleza y espíritu, el cual, en este mismo proceso, "conquista su verdad, su conciencia de sí mismo" en "un impulso irresistible". En este proceso, en el cual la astucia de la razón universal "moviliza las pasiones procurando sus propios fines", como dice Hegel, "los individuos son sacrificados y vencidos". El tema básico de todas las religiones, que ni siquiera las llamadas filosofías ateas pudieron modificar del todo, el conflicto dramático entre el ser limitado y el ilimitado, se desvanece remplazado por el imperio exclusivo de un espíritu universal en lucha consigo mismo y por sí mismo, utilizándolo todo como medio y consumiéndolo todo. Hegel, que quería preservar la religión renovando sus formas, corrigiendo la religión "revelada" (*offenbarte*) y transformándola en "manifiesta" (*offenbare*), la ha desprovisto de realidad para la época que ahora se cierra. "Ya nada hay

misterioso acerca de Dios", afirma de este estadio del desarrollo, al cual considera el más elevado. Nada misterioso, por cierto, salvo que lo que aquí y ahora se llama Dios ya no puede ser para el hombre ese Dios que encuentra, profundamente misterioso y al mismo tiempo manifiesto, en sus desesperanzas y en sus arrobamientos.

5

Al afirmar que Dios está muerto, que lo hemos asesinado, Nietzsche compendia dramáticamente la situación final de la época. Más elocuentes aún que esta proclama, donde recapitula una proposición de Hegel* cambiando el acento y el significado, son los intentos de llenar el horizonte que se ha declarado desierto. Mencionaré aquí sólo dos de los más importantes de estos intentos.

Bergson toma como punto de partida el hecho del *effort créateur que manifeste la vie.* Este *effort,* dice Bergson, "es de Dios (*est de Dieu*), si acaso no es Dios Mismo". La segunda parte de la oración anula la primera. Un esfuerzo —es decir, un proceso o las formas preliminares de un proceso— no puede calificarse de Dios sin despojar totalmente de significado al concepto de Dios. Asimismo, y más especialmente, las experiencias religiosas fundamentales del hombre no tienen lugar en una esfera donde la energía creadora opera sin contradicción, sino en una esfera donde habitan lado a lado el bien y el mal, la desesperación y la esperanza, el poder de destrucción y el poder de renacimiento. La fuerza divina que el hombre encuentra realmente en la vida no revolotea sobre lo demoniaco, sino que lo penetra. Limitar a Dios a una función productora es eliminarlo del mundo en el que vivimos —un mundo lleno de quemantes contradicciones y del anhelo de salvación.

Esencialmente distinta es la concepción representada por Heidegger. A diferencia de Bergson, no apunta a un nuevo concepto de Dios. Acepta la afirmación de Nietzsche sobre la muerte de Dios y la interpreta. Esta interpretación es indudablemente correcta en cierta medida. Heidegger sostiene que la afirmación "Dios ha sido asesinado" significa que el hombre contemporáneo ha desplazado el concepto de Dios desde el ámbito del ser objetivo hacia la "inmanencia de la subjetividad". El pensamiento específicamente moderno no puede ya soportar un Dios no confinado a la subjetividad del hombre, que no sea meramente un "valor supremo", y como hemos visto, este pensamiento nos conduce por un camino que, si bien dista de ser recto, es en última instancia inequívoco. Pero luego Heidegger continúa: "El asesinato significa la eliminación del mundo suprasensual de existencia propia por parte del hombre." Análogamente, tomada por sí misma, esta proposición es correcta, mas conduce a problemas fundamentales que ni Nietzsche —si Heidegger lo interpreta correctamente— ni Heidegger han percibido o

reconocido. Con el "mundo suprasensual de existencia propia", Heidegger quiere decir "los fines más elevados, los fundamentos y principios de lo existente, los ideales, así como lo suprasensual, Dios y los dioses". Pero el Dios viviente que se aproxima a un individuo y se dirige a él en las situaciones de la vida real no es parte integrante de tal mundo suprasensual. Su lugar no está allí, como tampoco está en el mundo sensible, y cuando el hombre debe, pese a todo, interpretar encuentros con Él como encuentros consigo mismo, la misma estructura del hombre resulta destruida. Tal es el portento de la hora presente.

Heidegger considera legítimamente esta hora como una hora nocturna. Así, se refiere a unos versos de Hölderlin, el gran poeta a cuya obra ha dedicado algunos de sus más importantes trabajos de interpretación. Hölderlin dice:

> *Aber weh! es wandelt in Nacht, es wohnt, wie im Orkus,*
> *Ohne Goettliches unser Geschlecht.*
> [¡Ay! Nuestra generación camina en la noche, vive como en el Infierno, sin lo divino.]

Es cierto que Heidegger sostiene la promesa, aún sólo como posibilidad, de una transformación intelectual a partir de la cual pueda volver a nacer el día, y luego "la aparición de Dios y de los dioses puede volver a comenzar". Mas este acoplamiento de un absoluto singular con un plural iridiscente tiene resonancias distintas de los versos en los cuales, hace un siglo y medio, Hölderlin alabó a Dios y a Sus manifestaciones en las fuerzas activas de la naturaleza, esto es, los dioses. Hoy día, cuando nos vemos frente a la cuestión de nuestro destino, la cuestión relativa a la diferencia esencial entre toda la subjetividad y aquello que la trasciende, la yuxtaposición de semejante singular y semejante plural parece indicar que después de la era sin imágenes puede comenzar una nueva procesión de imágenes —imágenes de Dios e imágenes de dioses, imágenes de Dios y de dioses conjuntamente— sin que el hombre vuelva a experimentar y a aceptar sus verdaderos encuentros con lo divino como tal. Pero sin la verdad del encuentro todas las imágenes son ilusión y engaño de uno mismo. ¿Y quién osaría, en esta hora en la cual todo discurso debe tener una seriedad mortal, yuxtaponer a Dios y los dioses sobre el plano del encuentro verdadero? Hubo una época en la cual un hombre que invocaba a un dios con verdadera devoción quería decir en realidad Dios Mismo, la divinidad de Dios, manifestándose a él como fuerza o como forma, en ese momento y en ese lugar. Pero esa época ya no existe. Y hasta el mismo Hölderlin, al asociar singular y plural, decía *der Goetter Gott,* queriendo decir con ello no simplemente el más elevado de los dioses, sino Aquel a quien los "dioses" mismos adoran como su dios.

6

Eclipse de la luz del cielo, eclipse de Dios —tal es, a decir verdad, el carácter de la hora histórica que el mundo atraviesa. Sin embargo, no se trata de un proceso que pueda explicarse adecuadamente enumerando las transformaciones acaecidas en el espíritu humano. Un eclipse del Sol es algo que tiene lugar entre el Sol y nuestros ojos, no en el Sol mismo. Por otra parte, la filosofía no nos considera ciegos ante Dios. La filosofía sostiene que carecemos en la actualidad sólo de la orientación espiritual que puede posibilitar una reaparición de "Dios y los dioses", una nueva procesión de imágenes sublimes. Mas cuando, como en este caso, algo tiene lugar entre el cielo y la tierra, uno lo pierde todo cuando insiste en descubrir, dentro del pensamiento terrenal, el poder capaz de develar el misterio. Quien se rehúsa a someterse a la realidad efectiva de la trascendencia como tal —nuestro *vis-à-vis*— contribuye a la responsabilidad humana por el eclipse.

Supóngase que el hombre ha podido realizar completamente, al fin, "la eliminación del mundo suprasensual de existencia propia", y que ya no existen los principios e ideales que han caracterizado al hombre en cualquier forma, en cualquier medida. Su verdadero *vis-à-vis,* que, a diferencia de los principios e ideales, no puede describirse como Eso, pero puede invocarse y alcanzarse como Tú, puede resultar eclipsado para el hombre durante el proceso de eliminación; aun así, este *vis-à-vis* vive intacto tras el muro de oscuridad. El hombre puede, incluso, suprimir el nombre de "dios" que, después de todo, implica un posesivo y que ha perdido su *raison d'être* si el poseedor lo rechaza, es decir, si ya no existe un "Dios del hombre"; pese a ello, Aquel a quien el nombre indica vive en la luz de Su eternidad. Mas nosotros, "los asesinos", seguimos habitando en la oscuridad, destinados a la muerte.

Según una leyenda judía, cuando Adán y Eva rechazaron a Dios el día de su creación y fueron expulsados del Jardín del Edén, vieron por primera vez ponerse el Sol. Quedaron aterrorizados, pues sólo podían interpretar este fenómeno como signo de que el mundo volvía a sumergirse en el caos por causa de su culpa. Ambos lloraron toda la noche, sentados frente a frente, y sus corazones experimentaron un cambio. Luego, amaneció. Adán se levantó, atrapó un unicornio y lo ofreció como sacrificio en lugar de sí mismo.

---

* Heidegger ha señalado últimamente esta relación. En su ensayo "Fe y conocimiento", escrito en 1802, Hegel trató de expresar la esencia del sentimiento "sobre el cual se apoya la religión de la era moderna" mediante las palabras "el mismo Dios está muerto". Hegel se refiere en su explicación a la frase de Pascal, "el Dios perdido". Mas estas tres expresiones señalan en realidad tres etapas muy diferentes de un solo camino.

III. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

1

LA DIFICULTAD de establecer una distinción radical entre las esferas de la filosofía y de la religión, y al mismo tiempo, la forma correcta de superar esta dificultad, se nos aparecen en su forma más clara cuando comparamos dos figuras representativas de ambas esferas: Epicuro y Buda.

Epicuro no sólo enseña que existen dioses, esto es, seres inmortales y perfectos que habitan los espacios extendidos entre los mundos y, sin embargo, carecen de poder sobre el mundo o de interés en él; también sostiene que uno debe adorarlos a través de representaciones piadosas y a través de los ritos tradicionales, en especial los sacrificios devotos y adecuados. Afirma que él mismo rinde culto y ofrece sacrificios, mas luego cita las palabras de un personaje de una comedia: "He ofrecido sacrificios a dioses que no hacen caso de mí." He aquí una especie de dogma y también una práctica ritual y, sin embargo, una actitud más claramente filosófica que religiosa.

Cuando se digna mencionarlos, Buda trata a los dioses de la creencia popular con calma y ponderada buena voluntad, no exenta de ironía. Estos dioses son, a no dudarlo, poderosos y, a diferencia de los dioses de Epicuro, se preocupan por el mundo humano. Pero se hallan aprisionados, como los hombres, por las cadenas del deseo; son figuras celestiales atrapadas, tal como los hombres, por la "rueda de los nacimientos". Uno puede adorarlos, mas las leyendas los describen continuamente como rindiendo homenaje al Buda, al "Despierto", al liberado y liberador de la rueda de los nacimientos. Por otra parte, Buda conoce lo genuinamente divino, lo "No nacido, No originado, Increado". Lo conoce sólo en esta descripción totalmente negativa y se niega a emitir afirmación alguna acerca de él. A pesar de ello, se siente unido a él con todo su ser. Aquí no hay proclamación ni adoración de una divinidad; sin embargo, hay una inequívoca realidad religiosa.

2

Así pues, la manifestación personal de lo divino no es decisiva para la autenticidad de la religión. Lo decisivo es que yo establezca una relación con lo divino en cuanto Ser situado frente a mí, aunque *no* frente a mí *solo.* La completa inclusión de lo divino en la

esfera de lo humano elimina su divinidad. No es necesario conocer algo acerca de Dios para creer realmente en Él: muchos verdaderos creyentes saben cómo hablar *a* Dios, mas no *sobre* Dios. Si uno se atreve a volverse hacia el Dios desconocido, ir a Su encuentro, llamarle, la Realidad está presente. Quien se rehúsa a limitar a Dios a lo trascendente posee una concepción de Él más amplia, más plena, que quien lo limite. Mas quien confina a Dios dentro de lo inmanente entiende algo distinto de Dios.

La diferencia radical entre ambos resulta clara cuando se compara el discurso religioso de Esquilo con el de Eurípides. En *Agamenón,* el coro dice:

Zeus, quienquiera sea,
si le place así ser llamado,
con este nombre le invoco.

Cómo ha de entenderse la frase "quienquiera sea" lo demuestra un fragmento del mismo poeta, donde expresa sus sentimientos en una paradoja:

Zeus es todo, y lo que supera a todo.

La inmanencia se une aquí a la trascendencia. Mas en relación con el siguiente pasaje, "Si le place así ser llamado", el escoliasta se refiere acertadamente a la manifestación incluida en el *Cratilo* de Platón: "No conocemos la naturaleza ni los verdaderos nombres de los dioses." La frase siguiente explica que, precisamente por esa razón, en la plegaria nos dirigimos a ellos utilizando los nombres que les resultan gratos.

Por otra parte, en *Las Troyanas* de Eurípides la anciana reina invoca a Zeus de la manera siguiente:

Oh, Fundamento de la tierra, sobre ella entronizado,
quienquiera tú seas, más allá del poder de nuestra
pobre mente,
ya Zeus, ya Destino o espíritu de los hombres,
a ti imploro.

Pese a la similitud entre el comienzo y el fragmento de Esquilo, la situación religiosa resulta eliminada en virtud de la inmanencia total considerada, en lo que sigue, como una de las posibilidades. ¡Como si uno pudiera implorar al "espíritu de los hombres"! Algunos fragmentos de otra tragedia nos demuestran con mayor abundancia lo que Eurípides piensa. Uno de ellos dice:

Somos esclavos de los dioses, sean éstos lo que fueren.

y en otro se lee:

Zeus, quienquiera Zeus pueda en verdad ser,
sólo de oídas sé algo de él.

Decisivamente significativo es el camino que va desde el "quienquiera sea" de Esquilo hasta el aparentemente similar "quienquiera Zeus pueda en verdad ser" del último de los grandes trágicos. Como es lógico, no es el poeta quien aquí habla, sino sus personajes, y a pesar de ello expresan incuestionablemente la verdadera situación interior de su vida.

Es la situación del hombre que ya no experimenta la presencia de lo divino frente a él. No importa que no se atreva o que sea incapaz de experimentarla. Puesto que se ha alejado de esa presencia existencialmente, ya no la conoce como algo frente a él. Aunque el coro de Esquilo también habla de Dios en tercera persona, hace una genuina invocación del ser humano al ser divino. Por otra parte, en el *pathos* de Hécuba, a pesar de su triple "Tú", no hay en realidad un Tú verdadero.

Protágoras observó una vez que no podía asegurar que los dioses existieran ni que no existieran, pues el descubrimiento está obstaculizado por lo misterioso del tema y por la brevedad de la vida humana. Esta famosa frase traduce la situación al lenguaje de la conciencia filosófica, mas una conciencia fuertemente condicionada por la época en la cual vivió Protágoras. Para esta conciencia particular, que captó y absorbió todo lo absoluto en el espejo de un relativismo universal, el interrogante sobre los dioses se había convertido simplemente en el interrogante de si era posible determinar su existencia. Este problema hubiese parecido carente de significado a los grandes pensadores de la época precedente. En el aserto de Heráclito: "Aquí también hay dioses", la palabra "también" es un poderoso indicio de la existencia de un ser divino presente en forma inmediata. Y cuando Heráclito explica que el Uno —el único sabio— desea y no desea ser llamado por el nombre de Zeus, ha dado expresión filosófica a una relación original entre religión y filosofía, a la relación existente entre el encuentro con lo divino y su objetivación en el pensamiento. El sofista proclama la disolución de esta relación; para él, los mitos y cultos de la tradición popular ya no son evidencia y símbolo de una presencia trascendente, sino sólo algo que participa de la naturaleza de la imaginación o del juego. Para el hombre ya incapaz de encontrar, y pese a ello, capaz como siempre de pensar, la única cuestión religiosa posible es si el hombre puede determinar la existencia de los dioses. A falta de toda experiencia, esta pregunta debe contestarse negativamente. Con todo, con la separación completa de filosofía y religión —la cual tiene ahora interés para la filosofía, como máximo, sólo desde el punto de vista de la historia del espíritu humano— adquieren existencia por vez primera la posibilidad y la tarea de una distinción radical entre ambas esferas. Esta posibilidad y esta tarea abarcan no sólo las épocas de separación, sino también aquellos tempranos periodos en los cuales cada filosofía está aún unida a una religión, y sin embargo, la verdad cogitativa y la realidad de la fe están ya estrictamente delimitadas. A decir verdad, precisamente cuando examinamos esos

primeros periodos es cuando numerosas señales distintivas importantes salen a luz con la máxima claridad.

3

Toda gran religiosidad nos muestra que la realidad de la fe significa vivir en relación con el Ser "en el cual se cree", esto es, el Ser absoluto, incondicionalmente afirmado. Toda gran filosofía, en cambio, nos muestra que la verdad cogitativa significa hacer del absoluto un objeto del cual deben derivar todos los objetos. Incluso si el creyente concibe un absoluto ilimitado e innominado, que no puede concebirse en forma personal, si realmente piensa en él como Ser existente situado frente a él, su creencia tiene realidad existencial. Inversamente, aun si piensa en lo absoluto como limitado dentro de la forma personal, si reflexiona sobre él como sobre un objeto, está haciendo filosofía. Aun cuando no se solicite al "No Originado" con la voz o el alma, aun así la religión se fundamenta en la dualidad de Yo y Tú. Aun cuando el acto filosófico culmina en una visión de unidad, la filosofía se fundamenta en la dualidad de sujeto y objeto. La dualidad de Yo y Tú encuentra su realización plena en la relación religiosa; la dualidad de sujeto y objeto sustenta a la filosofía mientras se le practica. La primera surge de la situación original del individuo, su vivir ante la faz del Ser vuelta hacia él tal como él se vuelve hacia ella. La segunda surge de escindir esta contigüidad en dos modos de expresión enteramente distintos: uno incapaz de otra cosa que observar y reflexionar, otro incapaz de otra cosa que ser observado y ser motivo de reflexión. Yo y Tú existen en y por virtud de la realidad vivida; sujeto y objeto, productos de la abstracción, subsisten mientras esta fuerza trabaja. La relación religiosa, independientemente de las diferentes formas y constelaciones que adopta, no es en esencia sino el desarrollo de la existencia que se nos ha prestado. La actitud filosófica es el producto de una conciencia que se concibe a sí misma como autónoma y se esfuerza por llegar a serlo. En la filosofía, el espíritu del hombre cobra fuerzas en virtud del trabajo espiritual. Uno podría en verdad decir que aquí, en la cúspide del pensamiento acabado, por primera vez la espiritualidad —que ha sido diseminada en la totalidad de la persona— llega a ser sustancia espiritual. Mas cuando la religión no es sino la sencilla existencia que se ha desarrollado como persona total erguida frente al Ser eterno, también aquí la espiritualidad llega a ser una parte de la totalidad personal.

La filosofía yerra al pensar en la religión como algo fundamentado en un acto noético, así sea inadecuado, y por consiguiente, al considerar la esencia de la religión como el conocimiento de un objeto indiferente a ser conocido. Como resultado, la filosofía entiende a la fe como una afirmación de la verdad ubicada entre el conocimiento

claro y la opinión confusa. Por su parte, en la medida en que habla del conocimiento, la religión no lo comprende como relación noética entre un sujeto pensante y un objeto neutral de pensamiento, sino más bien como contacto mutuo, como el encuentro genuinamente recíproco en la plenitud de la vida, entre una existencia activa y otra. Análogamente, comprende a la fe como la penetración en esta reciprocidad, como el ligarse a uno mismo en relación con el Ser indemostrable e improbable, y aun así, cognoscible en esa relación con el Ser de quien proviene todo significado.

4

Otro intento de delimitación, el intento maduro de la filosofía moderna, distingue entre la intención de cada una. Según esta concepción, la filosofía se dirige hacia la investigación de la esencia y la religión, hacia el interrogante sobre la salvación. Ahora bien, la salvación es, sin lugar a dudas, una categoría religiosa genuina y propia; pero el inquirir sobre la salvación difiere de la investigación de la esencia sólo en la forma en que se considera a ésta. La tendencia principal de la religión es, más bien, mostrar la unidad esencial de ambas. El Antiguo Testamento ilustra esto en su frase el "camino de Dios", también conservada en el lenguaje de los Evangelios. El "camino de Dios" no ha de ser de ninguna manera comprendido como una suma de prescripciones para la conducta humana, sino fundamentalmente como el camino de Dios en y a través del mundo. Es la verdadera esfera del conocimiento de Dios, pues significa que Dios se hace visible en Su acción. Pero al mismo tiempo es el camino de la salvación del hombre, pues es el prototipo para la imitación de Dios. Análogamente, el Tao chino —el "sendero" en el cual se mueve el mundo— es el significado cósmico prístino. Mas dado que el hombre conforma su vida a él y practica la "imitación del Tao", es al mismo tiempo la perfección del alma.

Algo más, sin embargo, ha de observarse a este respecto: por más alto que la religión coloque la investigación de la salvación, no la considera como la intención esencial y más elevada. Lo que se persigue realmente con la búsqueda de la salvación es el logro de una condición liberada de la intención, de la arbitrariedad. La búsqueda de la salvación se relaciona con el *efecto* de la salvación, mas el "Camino" mismo es lo no arbitrario. Filosofía significa en realidad filosofar; cuanto más real la religión, tanto más significa su propia superación. Desea dejar de ser el ámbito especial "Religión" y llegar a ser vida. Se preocupa, en última instancia, no de actos religiosos específicos, sino de la redención respecto de todo lo específico. Histórica y biográficamente, se esfuerza hacia el puro Siempre. La religión es, desde el punto de vista religioso, el exilio del hombre; su patria es la vida no arbitraria "ante la faz de Dios". Va contra los más reales deseos de la

religión describirla en función de las características especiales que ha desarrollado, no en función de su carácter vital. La religión debe describirse, lógicamente, en forma tal que sus características especiales no se evaporen en la universalidad, sino que se aprecien como arraigadas en la relación fundamental de la religión con la totalidad de la vida.

5

Cuando examinamos la historia de una religión histórica, vemos la reaparición, en diferentes periodos y fases, de una batalla interior que aún sigue siendo esencialmente la misma. Es la lucha del elemento religioso contra los elementos no religiosos que la invaden desde todos lados: metafísica, gnosis, magia, política, etc. Esta miscelánea trata de ocupar el lugar de la vida siempre fluyente de la fe, que se renueva constantemente en ese mismo fluir. Encuentra ayuda en el mito y el culto; ambos sirvieron originariamente sólo como expresión de la relación religiosa. Para conservar su pureza, el elemento religioso debe combatir la tendencia de este conglomerado a lograr su autonomía y a independizarse de la vida religiosa de la persona. Esta batalla se consuma en la protesta profética, en la revuelta herética, en el cercenamiento de las reformas, y en una nueva cimentación que surge a través del deseo de regresar al elemento religioso original. Se trata de una lucha para la protección de lo concreto vivido en cuanto lugar de encuentro entre lo humano y lo divino. Lo concreto realmente vivido es el "momento" en su imprevisibilidad y en su irrecuperabilidad, en su inflexible carácter de suceder sólo una vez, en su carácter decisivo, en su secreto diálogo entre lo que sucede y lo que se desea, entre el sino y la acción, entre la invocación y la respuesta. Este concreto vivido se ve amenazado por la invasión de los elementos extrarreligiosos y protegido en todos los frentes por lo religioso en su soledad inevitable.

En toda religión, la esencia religiosa puede hallarse en su certeza más elevada. Ésta es la certeza de que el significado de la existencia es algo abierto y accesible en la situación vivida, concreta y real, no por encima de la lucha con la realidad, sino dentro de ella.

El hecho de que el significado sea algo abierto y resulte accesible en lo concreto vivido no significa que ha de ser conquistado y poseído mediante un tipo de investigación analítica o sintética, o mediante algún tipo de reflexión sobre lo concreto vivido. El significado ha de experimentarse en la acción viviente y en el sufrimiento mismo, en la contigüidad irreducible del momento. Lógicamente, aquel que tenga como objetivo la experimentación de la experiencia destruye la espontaneidad del misterio y pasa necesariamente por alto el significado. Sólo conquista el significado quien permanece firme, sin retrocesos o reservas, ante todo el poder de la realidad y le responde en forma

viviente. Quien eso hace está dispuesto a confirmar con su vida ese significado que ha conquistado.

Toda afirmación religiosa es un vano intento de hacer justicia a ese significado. Toda expresión religiosa es sólo una intimación de su conquista. La réplica del pueblo de Israel sobre el Sinaí: "Lo haremos, lo oiremos", expresa lo decisivo con ingenua e insuperable gravidez. El significado se encuentra mediante el compromiso de la propia persona; sólo se revela en la medida en que uno participa de su revelación.

6

Toda realidad religiosa comienza con lo que la religión bíblica llama el "temor a Dios". Éste se hace presente cuando nuestra existencia entre el nacimiento y la muerte se torna incomprensible y misteriosa, cuando toda seguridad queda hecha añicos por causa del misterio. No es el misterio relativo de lo inaccesible sólo al estado actual del conocimiento humano, y que, en principio, se puede descubrir. Se trata del misterio esencial, cuya inescrutabilidad forma parte de su misma naturaleza; se trata de lo incognoscible. A través de este oscuro umbral (que es sólo un umbral y no, como creen algunos teólogos, una morada) el creyente penetra en lo cotidiano que, desde ese momento, resulta consagrado como lugar en el cual él debe vivir con el misterio. Penetra dirigido y asignado a las situaciones concretas, contextuales, de su existencia. El hecho de que, a partir de entonces, el hombre acepte la situación como dada a él por el Dador es lo que la religión bíblica llama el "temor a Dios".

Un importante filósofo de nuestros días, Whitehead, pregunta cómo ha de conciliarse el dicho del Antiguo Testamento según el cual el temor a Dios es el comienzo de la sabiduría, con la afirmación del Nuevo Testamento de que Dios es amor. Whitehead no ha captado plenamente el significado de la palabra "comienzo". Quien comienza con el amor a Dios, sin haber experimentado previamente el temor a Dios, ama un ídolo hecho por él mismo, un dios a quien resulta fácil amar. No ama al Dios verdadero que es, para comenzar, terrible e incomprensible. En consecuencia, si entonces percibe —como lo hacen Job e Iván Karamazov— que Dios es terrible e incomprensible se aterroriza. Desespera de Dios y del mundo si Dios no se compadece de él, como se compadeció de Job, y si Él mismo no le trae a Su amor. Tal es, presumiblemente, lo que quiere decir Whitehead cuando afirma que la religión es el pasaje de Dios el vacío a Dios el enemigo y de éste a Dios el compañero. Que el hombre creyente que atraviesa el umbral del temor se dirige hacia las situaciones concretas y contextuales de su existencia, significa precisamente eso: que soporta ante la faz de Dios la realidad de la vida vivida, por

terrible e incomprensible que sea. La ama en el amor a Dios, a quien ha aprendido a amar.

Por este motivo, toda expresión religiosa auténtica posee un carácter personal abierto o encubierto, pues surge de una situación concreta en la cual la persona toma parte como persona. Esto es cierto aun en aquellos casos en los cuales se evita en principio la palabra "Yo", en razón de una noble modestia. Confucio, que habló de sí mismo casi con tanta mala gana como de Dios, dijo una vez: "No murmuro contra Dios y no abrigo mala disposición hacia los hombres. Busco aquí abajo, pero penetro arriba. Quien me conoce es Dios." La expresión religiosa está ligada a la situación concreta.

Que uno acepte la situación concreta como algo que le ha sido dado no quiere decir, de ninguna manera, que debe estar dispuesto a aceptar lo que le sale al encuentro como "dado por Dios" en su pura factualidad. Puede, por el contrario, declarar la enemistad más extrema hacia este acontecimiento y tratar su condición de cosa dada como sólo destinada a poner en acción su fuerza opositora. Mas no se alejará de la situación concreta tal como es en realidad; en cambio, entrará en ella, aun en la forma de una lucha contra ella. Campo de trabajo o campo de batalla, él acepta el lugar en que se le ha colocado. No conoce el revoloteo del espíritu por sobre la realidad concreta; para él, hasta la espiritualidad más suprema es una ilusión si no se halla íntimamente ligada a la situación. Sólo al espíritu ligado a la situación aprecia como ligado al *Pneuma,* el espíritu de Dios.

Como objeción a la definición de religión que he sugerido, se podrían alegar las tendencias ascéticas de algunas religiones. Con todo, mientras no debiliten lo religioso en sí mismo, estas tendencias no significan un alejamiento de lo concreto vivido. Ha cambiado aquí la disposición de la vida y la elección de elementos vitales por afirmar. Pero este cambio no tiende a disminuir la relación con el momento, la cual uno trata por el contrario de intensificar. Uno desea rescatar la relación con el momento mediante el ascetismo, porque desespera de ser capaz de subyugar los elementos no ascéticos —y por tanto la plenitud de la vida— a los elementos religiosos. El significado ya no se le aparece como abierto y alcanzable en la plenitud de la vida.

La "elevación" ascética es algo totalmente distinto de la elevación filosófica. También es una forma de lo concreto, si bien una forma que se logra mediante la reducción.

7

El filosofar y la filosofía, en cambio, comienzan y recomienzan mirando definitivamente más allá de la situación concreta, y por consiguiente, con el arte primario de la abstracción.

Lo que entendemos aquí por abstracción es una realidad antropológica sencilla y no la "abstracción radical" que Hegel exige al filósofo como punto de partida. Hegel puede llamar a la creación del mundo una abstracción de la nada, mientras para nosotros implica precisamente el establecimiento de esa realidad concreta de la cual el hombre filosofante escapa y debe escapar. Hegel puede describir al "ser superior" como "abstracción pura", mientras el hombre religioso, por el contrario, está seguro de que en el curso de su mortalidad puede encontrar a Dios en el hecho de que Dios da la situación concreta y él, el hombre, la recibe. Por abstracción primaria entendemos la acción interior en la cual el hombre se eleva por encima de la situación concreta hasta llegar a la esfera de la conceptualización precisa. En esta esfera, los conceptos ya no sirven como medios de aprehender la realidad, sino que representan el objeto del pensamiento, liberado de las limitaciones de lo existente.

La cualidad decisiva de esta abstracción, de este alejamiento, se oculta a veces a la vista cuando un filósofo actúa como si quisiera y pudiera filosofar dentro de su situación concreta. Descartes nos ofrece el ejemplo más claro de esto. Cuando le oímos hablar en primera persona, nos sentimos como si estuviésemos oyendo la voz de la experiencia personal directa. Mas no es así. El Yo del *ego cogito* cartesiano no es la persona viva, cuerpo y alma, cuya corporeidad había sido dejada de lado por Descartes como objeto de duda. Es el sujeto de la conciencia, supuestamente la única función perteneciente por entero a nuestra naturaleza. En lo concreto vivido, donde la conciencia es el primer violín mas no el director, *este* ego no se halla presente de manera alguna. *Ego cogito* no significa para Descartes simplemente "Yo tengo conciencia", sino "Soy yo quien tiene conciencia". *Ego cogito* es, por consiguiente, el producto de una triple reflexión abstrayente. La reflexión, el "doblarse" de una persona sobre sí misma, comienza extrayendo la "conciencia" (*cogitatio*) de lo que se experimenta en la situación concreta, y esa conciencia no es lo que se ha experimentado en esa situación. Luego afirma que a esa conciencia debe pertenecer un sujeto y llama a ese sujeto "Yo". En último término, identifica la persona, esta persona viviente, cuerpo y alma, con ese "Yo"; esto es, con el sujeto de la conciencia, abstracto y abstractamente producido. Del "Eso" de la situación concreta, que involucra el percibir y lo que se percibe, el concebir y lo que se concibe, el pensar y lo que se piensa, surge, para comenzar, un "Yo pienso eso". Un sujeto piensa ese objeto. Luego el realmente indispensable "Eso" (o Algo, o Ello) se omite. Ahora, llegamos a la afirmación de la persona sobre sí misma: por lo tanto Yo (ya no el sujeto, sino la persona viviente que nos habla) tengo existencia real; pues es esta existencia la involucrada en ese *ego*.

En esta forma, mediante el método de la abstracción, Descartes trató de capturar el punto de partida concreto como conocimiento, mas en vano. No a través de semejante deducción, sino sólo mediante el genuino intercambio con un Tú, puede el Yo de la

persona viviente ser experimentado como algo existente. Lo concreto, del cual parte todo filosofar, no puede volver a alcanzarse por vía de la abstracción filosófica; es irrecuperable.

La filosofía tiene derecho, sin embargo, a proclamar y prometer como la más elevada recompensa de esta abstracción necesaria un mirar hacia arriba —no ya un mirar aquí, a nuestro alrededor—, hacia los objetos de la verdadera visión, las "ideas". Los griegos fueron los primeros en desarrollar esta concepción, para la cual ya los había preparado la enseñanza hindú de la liberación del que conoce respecto del mundo de la experiencia. Los griegos establecieron la hegemonía del sentido de la vista sobre los demás sentidos, haciendo así del mundo óptico *el* mundo por excelencia, al cual se incorporarán ahora los datos de los otros sentidos. Correspondientemente, también confirieron al filosofar —que para los hindúes era todavía sólo un osado intento de atrapar el ser propio— un carácter óptico, esto es, el carácter de la contemplación de objetos particulares. La historia de la filosofía griega es la historia de una "optificación" del pensamiento, plenamente puesta en claro por Platón y perfeccionada por Plotino. El objeto de este pensamiento visual es la existencia universal o la realidad superior a la existencia. La filosofía se arraiga en el supuesto previo de que uno contempla lo absoluto en los universales.

Frente a esto la religión, cuando debe definirse filosóficamente, afirma que ella significa el pacto de lo absoluto con lo particular, con lo concreto. Por esta razón, el acontecimiento central de la filosofía cristiana, la disputa escolástica sobre la realidad o irrealidad de los universales, fue en esencia una contienda filosófica entre religión y filosofía y tal es su significado perdurable. En fórmulas de apariencia religiosa, como la afirmación de Malebranche de que "vemos las cosas en Dios", es también la abstracción filosófica la que habla; pues estas "cosas" no son las cosas de la situación concreta, sino son tan generales como las ideas platónicas ("*les idées intelligibles*"). Cuando, por el contrario, es el hombre religioso (o Malebranche ya no como sistematizador filosófico sino como el hombre religioso que era) quien enuncia la misma frase, la transforma. La palabra "cosas" no significa ahora para él los arquetipos o "esencias perfectas", sino los ejemplares reales, los seres y objetos en cuya compañía él, esta persona corporal, pasa su vida. Cuando se aventura a decir que ve esas cosas en Dios, no habla de mirar hacia arriba sino de mirar aquí, a su alrededor. Reconoce que el significado está abierto y se puede alcanzar en lo concreto vivido de cada momento.

Platón nos brinda una gloriosa relación, humana y poética, de la misteriosa plenitud de la situación concreta. También sabe, gloriosamente, cómo permanecer en silencio. Sin embargo, cuando explica y responde por su silencio en aquel inolvidable pasaje de la séptima epístola, parte sin lugar a dudas de lo concreto de la "vida en conjunto", donde "en un instante se enciende una luz como surgida del fuego saltarín". Pero para explicarlo se vuelve de inmediato a una exposición del conocimiento de lo conocido, entendiendo

por ello lo universal. Perteneciendo a la situación concreta y aún siendo testigo de ella, salta por encima del hombre el arco iris del convenio entre lo absoluto y lo concreto. Si en un filosofar desea fijar la mirada en la blanca luz de lo absoluto como objeto de su conocimiento, se le presentan sólo arquetipos o ideas, transfiguraciones de lo universal. El punto libre de color, más allá del color, no llega a hacer su aparición. También aquí, en mi opinión, ha de hallarse el motivo por el cual Platón pasó de la identificación de la idea del bien con Dios, tal como la presenta en *La República,* a la concepción, incluida en el *Timeo,* del demiurgo que contempla las Ideas.

8

No se permite a la religión, sin embargo, aun frente al mayor orgullo y arrogancia de la filosofía, permanecer ciega ante el gran compromiso de la filosofía. A este compromiso pertenece necesariamente el renunciar real y continuamente al lazo original de relación, a la realidad que tiene lugar entre Yo y Tú, a la espontaneidad del momento. La religión debe conocer el conocimiento no sólo como una necesidad, sino también como un deber del hombre. Debe saber que la historia se mueve según el camino de esta necesidad y obligación; debe saber que, en términos bíblicos, probar del árbol del conocimiento lleva al hombre fuera del Paraíso, mas dentro de este mundo.

El mundo, el mundo como conexión objetiva y completa en sí misma de todo ser, natural y espiritual, no existiría para nosotros si nuestro pensamiento, que se desarrolla en el filosofar, no fusionara en un solo conjunto los concretos que el mundo nos presenta. No existiría si nuestro pensamiento no combinara estos concretos del mundo entre sí y con todo lo que el hombre ha experimentado y ha concebido alguna vez como experimentable. Más aún, el espíritu no existiría auténticamente para nosotros como conexión objetiva si el pensamiento no lo objetivara, si el espíritu mismo, en cuanto filosofía, no se objetivara y se uniera a sí mismo. Sólo debido al hecho de que la filosofía abandonó radicalmente la relación con lo concreto pudo surgir esa pasmosa construcción de un continuo objetivo de pensamiento, dotado de un sistema estático de conceptos y uno dinámico de problemas. Todo hombre que puede "pensar" puede ingresar en este continuo mediante el sencillo uso de esta capacidad, mediante una concepción pensante del pensamiento. Sólo así existe una comprensión mutua "objetiva", es decir, una comprensión que, a diferencia de la religiosa, no significa que un hombre reconoce a otro en virtud de la ubicación que éste ha alcanzado en la vida. En cambio, ambos cumplen una función de pensamiento que no exige ubicación en la vida y ambos producen, en fructífera dialéctica, la tensión entre las ideas y los problemas recíprocos.

La comunicación religiosa de un contenido del ser tiene lugar en la paradoja. No es una afirmación demostrable (la teología, que pretende serlo, es un tipo de filosofía, más bien discutible), sino un apuntar al escondido ámbito del hombre oyente en sí mismo y a aquello que ha de ser experimentado allí y sólo allí. La comunicación artística, que no debe quedar sin mención aquí, tiene lugar en la *Gestalt,* de la cual no se puede desprender un contenido comunicado y conferirle existencia independiente. Un contenido del ser es objetivamente comunicable y traducible sólo en y mediante la filosofía; en consecuencia, sólo mediante la elaboración objetivadora de la situación.

De ninguna manera va implicado en todo lo que decimos un veredicto escéptico respecto de la capacidad de la filosofía para conducir hacia la verdad y contenerla. La posibilidad de la verdad reflexiva no significa, por cierto, una posesión cogitativa del ser, sino una relación cogitativa real con el ser. Los sistemas de pensamiento son manifestaciones de auténticas relaciones mentales con el ser, que son posibles mediante la abstracción. No son meros "aspectos", sino más bien documentos válidos de estos viajes cogitativos del descubrimiento.

Queda por mencionar una similitud y una diferencia entre las maneras en que la religión y la filosofía afectan a la persona.

En la realidad religiosa, la persona se ha concentrado en un todo, pues sólo como ser unificado es capaz de vivir religiosamente. En esta totalidad está incluido también, como es natural, el pensamiento como esfera autónoma, mas una esfera que ya no se esfuerza por lograr una autonomía absoluta. En los filósofos auténticos también tiene lugar una totalización, pero no una unificación. En cambio, el pensamiento supera y anonada a todas las facultades y esferas de la persona. En un gran acto de filosofar, hasta las yemas de los dedos piensan: mas ya no sienten.

9

Para el hombre, lo existente es un ser situado frente a él, o bien un objeto pasivo. La esencia del hombre surge de esta doble relación con lo existente. No son dos fenómenos externos, sino dos modos básicos de existir con el ser. El niño que llama a su madre y el niño que contempla a su madre —o para dar un ejemplo más exacto, el niño que habla en silencio a su madre sin nada más que mirarla en los ojos, y el mismo niño que mira algo que la madre tiene como si fuera cualquier otro objeto— demuestran la duplicidad en la cual el hombre vive y sigue viviendo. Algo semejante se advierte incluso en quienes están próximos a la muerte. Lo aparente, aquí, es la doble estructura de la existencia humana misma. Puesto que éstos son los dos modos básicos de nuestra existencia con el ser, constituyen los dos modos básicos de nuestra existencia en general: Yo-Tú y Yo-Eso.

Yo-Tú encuentra su más alta intensidad y transfiguración en la realidad religiosa, en la cual el Ser ilimitado se convierte, en cuanto persona absoluta, en mi compañero. Yo-Eso encuentra su más elevada concentración e iluminación en el conocimiento filosófico. En este conocimiento, extraer el sujeto partiendo del Yo de la contigüidad inmediata vivida de Yo y Eso, y la transformación del Eso en el objeto separado en su esencia, producen el pensamiento exacto de seres existentes contemplados, sí, del mismo Ser contemplado.

Según una expresión de Franz Rosenzweig, la verdad divina desea que se le implore "con ambas manos", la de la filosofía y la de la teología. "A quien ruega con la doble plegaria del creyente y del incrédulo —continúa—, a él no se le negará esa verdad." ¿Mas cuál es la plegaria del incrédulo? Rosenzweig se refiere con esto a la plegaria de Goethe a su propio destino, plegaria que, no importa cuán genuina sea, trae a la mente el recuerdo de la invocación de la reina de Eurípides al destino o al espíritu humano, plegaria cuyo Tú no es Tú. Pero existe otra plegaria de los filósofos, más alejada aún del Tú y aun así, según creo, más importante.

La realidad religiosa del encuentro con El Que Encuentra, con el que resplandece a través de todas las formas y carece Él mismo de forma, no conoce imagen alguna de Él, nada conoce concebible como objeto. Sólo conoce la presencia del que está Presente. Sus símbolos, sean imágenes o ideas, siempre existen en primer lugar cuando y en la medida en que el Tú se transforma en Él, y esto significa Eso. Mas el fundamento de la existencia humana, en el cual se concentra y llega a ser un todo, es también el profundo abismo del cual surgen las imágenes. Nacen símbolos de Dios: algunos se dejan fijar en visibilidad duradera incluso en materia terrenal; otros no toleran otro santuario que el del alma. Los símbolos se suplementan unos a otros, se confunden, son erigidos ante la comunidad de creyentes en forma plástica o teológica. Y Dios, así debemos conjeturarlo, no desprecia a todas estas imágenes similar y necesariamente falsas, sino por el contrario, sufre que Lo miremos a través de ellas. Sin embargo, ellas inmediatamente desean llegar a ser más de lo que son, más que señales e indicadores de Él. Una y otra vez sucede que ellas se hinchan y obstruyen el camino que lleva a Él y Él las abandona. Entonces llega la hora del filósofo, quien rechaza tanto a la imagen cuanto al Dios que ella simboliza y les opone la idea pura, la cual él entiende incluso, en ocasiones, como negación de toda idea metafísica. Este "ateísmo" crítico (*Atheoi* es el nombre dado por los griegos a quienes negaban los dioses tradicionales) es la plegaria pronunciada en tercera persona, en forma de discurso sobre una idea. Es la plegaria del filósofo al Dios nuevamente desconocido. Se adapta bien para despertar a los hombres religiosos e impulsarlos a ponerse en marcha a través de la realidad desprovista de Dios, hacia un nuevo encuentro. En su camino, destruyen las imágenes que, manifiestamente, ya no hacen justicia a Dios. Les mueve entonces el espíritu que movió al filósofo.

IV. EL AMOR A DIOS Y LA IDEA DE DIVINIDAD

1

EN ESAS apresuradas líneas que nos afectan como gritos del alma misma, escritas por Pascal después de dos horas extáticas y que él llevó sobre sí hasta su muerte, cosidas en el forro de su jubón, encontramos bajo el encabezamiento *Fuego* la nota: "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob; no de los filósofos ni de los eruditos."

Estas palabras representan el cambio del sentir de Pascal. No se volvió de un estado del ser en el cual no existe Dios a uno en el cual Dios existe, sino del Dios de los filósofos al Dios de Abraham. Agobiado por la fe, ya no sabía qué hacer con el Dios de los filósofos, esto es, con el Dios que ocupa una posición definida en un sistema definido de pensamiento. El Dios de Abraham, el Dios en quien Abraham había creído y a quien Abraham había amado ("Toda la religión de los judíos —observa Pascal— consistió sólo en el amor a Dios"), no es susceptible de ser introducido en un sistema de pensamiento, precisamente porque es Dios. Está más allá de todos y de cada uno de estos sistemas, en forma absoluta y en virtud de su naturaleza. Lo que los filósofos definen con el nombre de Dios no puede ser más que una "idea". Pero Dios, "el Dios de Abraham", no es una idea; en él se resumen todas las ideas. Y eso no es todo. Si yo pienso siquiera en un estado del ser en el cual se resumen todas las ideas y desarrollo algún pensamiento filosófico acerca de ese estado en cuanto idea, ya no me refiero al Dios de Abraham. La "pasión" propia de los filósofos es, según una sugerencia dicha de paso por Pascal, el orgullo. Ofrecen a la humanidad su propio sistema en lugar de Dios.

"¡Qué! —exclama Pascal—, los filósofos reconocieron a Dios y no desearon simplemente que los hombres le amaran, sino que alcanzaran el mismo nivel de los filósofos y allí se detuvieran." Precisamente porque los filósofos remplazan a Dios por la imagen de las imágenes, la idea, se alejan de él y alejan de él al resto de nosotros. No hay alternativa. Uno debe elegir. Pascal eligió, durante uno de esos momentos que todo lo demuelen, cuando sintió que su plegaria de enfermo recibía contestación: "Estar lejos del mundo, despojado de todas las cosas, a solas en tu Presencia, para responder a tu justicia con todos los movimientos de mi corazón."

Pascal, ya se sabe, no era filósofo sino matemático, y resulta más fácil a un matemático que a un filósofo volver la espalda al Dios de los filósofos. Pues si el filósofo deseara realmente volver la espalda a ese Dios, se vería obligado a renunciar al intento de incluir a Dios en su sistema en alguna forma conceptual. En lugar de incluir a Dios como

un tema entre otros temas, esto es, como el tema más elevado de todos, su filosofía se vería forzada, tanto en todo como en parte, a apuntar hacia Dios, sin tratar realmente con él. Esto significa que el filósofo estaría obligado a reconocer y admitir el hecho de que su idea de lo Absoluto se disuelve al llegar al punto en el cual lo Absoluto *vive*, que se disuelve en el punto en el cual lo Absoluto es amado; porque en ese punto lo Absoluto ya no es lo "Absoluto" sobre lo cual se puede filosofar, sino Dios.

2

Quienes deseen captar claramente la naturaleza de la infinita y desesperanzada lucha que aguardaba al filósofo del periodo crítico, debe leer las extensas notas de la obra póstuma e inconclusa de Kant, escritas a lo largo de un periodo de siete años, durante su vejez. Esas notas revelan una escena de incomparable tragedia existencial. Kant llama con el nombre de "Principio de la Teología Trascendental" al principio que constituye la transición hacia la consumación de la filosofía trascendental; aquí, su preocupación gira alrededor de las preguntas "¿Qué es Dios?" y "¿Existe un Dios?"

Kant explica: "La función de la filosofía trascendental se halla aún sin resolver: ¿Existe un Dios?" Mientras no hubo respuesta para esta interrogante, la tarea de su filosofía quedó sin cumplir totalmente; hacia el fin de sus días, cuando se desvanecían sus poderes espirituales, estaba "aún sin resolver". Kant trabajó en este problema, aumentando constantemente sus esfuerzos, tejiendo una y otra vez la respuesta y destejiendo, sin embargo, una y otra vez, la trama. Llegó a una formulación extrema: "Pensar en Dios y creer en Él constituyen idéntico acto." Más aún, "el pensamiento de Él es, al mismo tiempo, la creencia en Él y en Su personalidad". Pero esta fe no da como resultado la existencia de Dios para la filosofía del filósofo. "Dios no es un ente exterior a mí, sino simplemente un pensamiento dentro de mí." O bien, como dice Kant en otra ocasión, "simplemente una relación moral dentro de mí".

A pesar de ello, Él posee cierta suerte de "realidad". "Dios es sólo una idea de la razón, mas una idea que posee la máxima realidad práctica, interna y externa." Con todo, es evidente que esta suerte de realidad no basta para identificar el pensamiento acerca de Dios con la "creencia en Él y en Su personalidad". La filosofía trascendental, cuya tarea consistía en determinar si existe un Dios, se vio finalmente obligada a afirmar: "Es absurdo preguntar si hay un Dios."

La contradicción se ahonda más aún cuando Kant trata la creencia desde este punto de vista. Incidentalmente, Kant esboza una distinción fundamental entre "creer a Dios" y "creer en Dios". "Creer a Dios" significa evidentemente que Dios es el contenido conceptual de la fe del individuo. Esto se deduce del hecho de que "creer en Dios"

significa en la terminología de Kant, como él mismo lo afirma expresamente, creer en un Dios vivo. Creer en Dios significa, por lo tanto, hallarse en una relación personal con ese Dios; una relación en la cual es posible hallarse sólo con respecto a un ente vivo.

Esta distinción se hace aún más clara en virtud del agregado de Kant: creer "no en un ente que es sólo un ídolo y no una personalidad". Se deduce de ello que un Dios que no sea una personalidad viva es un ídolo. En este punto, Kant se aproxima sobremanera a la *realidad* de la fe. Mas no permite que su validez persista. Su sistema lo obliga a restringir en forma decisiva lo que ha dicho. La misma página del manuscrito contiene el siguiente pasaje: "La idea de Dios en cuanto Dios vivo no es sino el destino ineludible del hombre." Pero si la idea de Dios es sólo eso, resulta del todo imposible "creer en Dios" legítimamente, esto es, resulta imposible hallarse en relación personal con él. El hombre, declara el filósofo, está obligado a creer en Dios en el momento mismo en que piensa en Dios. Sin embargo, el filósofo está obligado a despojar a esta fe del carácter de verdad y, junto con éste, del carácter de realidad (cualquier realidad, es claro, que sea más que una mera realidad psicológica). Aquí, aparentemente por necesidad, falta lo que era decisivo para Pascal, como lo era para Abraham, a saber, el amor a Dios.

3

Mas un filósofo que ha sido agobiado por la fe *debe* hablar del amor.

Hermann Cohen, el último de los grandes discípulos de Kant, es un resplandeciente ejemplo de filósofo agobiado por la fe.

La creencia en Dios fue punto importante en el sistema de pensamiento de Cohen ya desde su juventud, cuando le interesaba como fenómeno psicológico. Expresión de este interés fueron sus explicaciones del "origen de la mitología de los dioses" y del "acto poético" involucrado en la "fantasía creadora de dioses", explicaciones contenidas en su estudio sobre "Las concepciones mitológicas relativas a Dios y al alma", aparecido en 1868 en el periódico de Steinthal *Zeitschrift fuer Voelkerpsychologie.* Cohen trataba aquí la fe como relativa a la distinción psicológica; mas en el curso de la evolución de su sistema filosófico se tornaría discutible el *status* de la fe como concepto independiente, separado del conocimiento.

En su *Ética de la voluntad pura,* de 1904, el mismo Hermann Cohen escribe: "Dios no debe llegar a ser el contenido de la creencia, si esa creencia ha de significar algo distinto del conocimiento." De las dos clases de creencia que Kant distingue en su obra póstuma —"creer a Dios" (esto es, introducir la idea de Dios en un sistema de conocimiento) y "creer en un Dios vivo" (esto es, hallarse en una relación vital con él en cuanto ente vivo)—, Cohen rechaza la segunda aún más vigorosamente que Kant. En

esta forma, quiere superar la “gran ambigüedad” de la palabra “creencia”. Mientras Kant veía en la idea de Dios sólo el “destino” de la especie humana, Cohen desea “separar el concepto de vida del concepto de Dios”. Encuentra apoyo para su argumento en Maimónides (aunque tres años después limitó la medida de este apoyo diciendo que Maimónides se había cuidado de diferenciar entre el concepto vida aplicado a Dios y el mismo concepto aplicado al hombre; distinción ésta por parte de Maimónides que difiere totalmente de la distinción de Cohen).

Para Cohen Dios es una idea, tal como lo era para Kant. “Llamamos a Dios una idea —dice Cohen—, entendiendo por ello el centro de todas las ideas, la idea de la verdad.” Dios no es una personalidad; como tal, sólo aparece “dentro de los confines del mito”. Y Dios no es existencia, ni existencia natural ni espiritual, “así como, en general, la idea no puede ser encadenada al concepto de existencia”. El concepto de Dios es introducido en la estructura del pensamiento ético, pues, tal como la idea de verdad, es un instrumento que sirve para establecer la unidad de naturaleza y moral. Cohen considera que esta concepción de Dios como idea es “la verdadera religiosidad”, la cual puede desarrollarse sólo cuando se demuestra que es problemática y nula toda relación que comprenda la creencia en un Dios vivo. El único lugar de Dios está dentro de un sistema de pensamiento. El sistema se defiende con estupenda fortaleza contra el Dios vivo que tiende a cuestionar su perfección e incluso su autoridad absoluta. Cohen, el pensador, se defiende contra la creencia de que, surgiendo de una antigua herencia, amenaza con anonadarlo. Se defiende con éxito, el éxito del creador del sistema. Cohen ha construido el último refugio para el Dios de los filósofos.

Y sin embargo, la fe ha anonadado a Cohen de manera más ejemplar que a cualquier otro de los filósofos contemporáneos, aunque ello no obstaculizó de manera alguna sus esfuerzos para incorporar a Dios en un sistema. Por el contrario: desde ese momento, sus esfuerzos se convirtieron en una admirable lucha con su propia experiencia.

Cohen objetivó los resultados de su rendición ante la fe incorporando ésta a su sistema de conceptos. No se encuentra en sus escritos un solo pasaje donde lo afirme directamente, mas la evidencia es sorprendente. ¿Cuándo ocurrió el cambio decisivo?

4

La respuesta radica en el cambio que se infiltró en la manera de pensar de Cohen respecto del amor a Dios. Sólo en un periodo posterior Cohen —quien conjuntamente con el desarrollo de su sistema se ocupaba en una serie de ensayos de la ascendencia de la fe judía— concedió un lugar adecuado a la piedra angular de esa fe, el amor a Dios, el medio esencial mediante el cual la fe judía llegó a la realización de su pleno y único valor.

Sólo tres años después de la *Ética,* en su importante investigación sobre *Religión y moral,* cuyas formulaciones —más agudas aun que las de la *Ética*— prohíben el "interés por la llamada persona de Dios y por el supuesto Dios vivo", en la declaración de que los profetas de Israel "combatieron" contra la relación directa entre el hombre y Dios, sólo allí encontramos una nueva nota sobre el amor a Dios. "Cuanto más se siente que el conocimiento de Dios es simultáneamente el amor a Dios, tanto más apasionada se torna la batalla por la fe, la lucha por el conocimiento de Dios y por el amor de Dios." Es evidente que en este momento Cohen comienza a aproximarse al carácter *vital* de la fe. Con todo, el amor a Dios sigue siendo aún algo abstracto y no sometido a la investigación.

Una vez más, tres años más tarde, el breve ensayo de Cohen sobre "El amor a la religión" comienza con la curiosa afirmación de que "el amor a Dios es el amor a la religión" y la primera parte finaliza con la no menos curiosa frase: "El amor a Dios es, por lo tanto, el conocimiento de la moral." Si consideramos cuidadosamente los dos usos de la palabra "es", podemos distinguir una finalidad: clasificar algo hasta entonces no clasificado, pero, pese a ello, introducido en una posición central; clasificarlo mediante un proceso de identificación con alguna otra cosa ya comprendida y así ubicarlo en su lugar; mas esa identificación no tiene éxito. Todo lo que se necesita para apreciar esto con claridad es comparar las expresiones citadas más arriba con cualquiera de los versículos bíblicos en los cuales se prescribe o se ensalza el amor a Dios, y que constituyen el origen de ese concepto. Lo que Cohen prescribe y ensalza en este punto es algo esencial y cualitativamente distinto del amor a la religión y del conocimiento de la moral, aunque incluye a ambos. Sin embargo, en la revisión hecha por el mismo Cohen de las conferencias que pronunciara en Berlín en 1913-1914, publicada en 1915 con el título *El concepto de religión en el sistema de la filosofía,* expresa un amor que suprime, de una vez por todas, ese curioso "es".

"Si yo amo a Dios —dice Cohen (y este empleo que hace del 'Yo' llega al corazón del lector, como todo 'Yo' auténtico en la obra de todo auténtico filósofo)—, ya no pienso en Él… —y este 'ya no' es testimonio casi directo— …sólo como el promotor de la moral terrestre…" Y si no, ¿qué otra cosa puede ser? Pues el vengador del pobre en la historia del mundo. "Es a este vengador del pobre a quien amo." Y luego, volviendo sobre la misma idea: "Amo en Dios al padre del hombre." En esta expresión, "padre" significa "el escudo y la ayuda del pobre", pues "el hombre se me revela en el pobre".

¡Cuán lejos hemos llegado del "amor a la religión"! Sin embargo, el nuevo elemento de la filosofía de Cohen se expresa con claridad y con energía: "Por consiguiente, el amor a Dios excederá todo conocimiento… La conciencia del hombre está totalmente llena cuando ama a Dios. En consecuencia este conocimiento, que absorbe a todos los demás, ya no es mero conocimiento, sino amor." Y es extremadamente lógico que, a este

mismo respecto, se cite y se interprete el mandamiento bíblico de amor a Dios: "No puedo amar a Dios sin dedicar todo mi corazón a vivir para mis semejantes, sin consagrar toda mi alma a la respuesta a todas las tendencias espirituales del mundo que me rodea, sin dedicar toda mi fuerza a este Dios en Su correlación con el hombre."

Deseo introducir aquí una objeción relacionada, lo admito, no con estas expresiones de Cohen sino con otra que posee cierta conexión con ellas. Cohen habla de la paradoja "de que debo amar al hombre". "Gusano como soy —continúa—, consumido por las pasiones, puesto como cebo para el egoísmo, debo pese a ello amar al hombre. Si soy capaz de hacerlo, y en la medida en que sea capaz de hacerlo, seré capaz de amar a Dios." Palabras fuertes éstas; con todo, las vidas de muchos hombres importantes contradicen la última oración. La enseñanza de la Biblia supera la paradoja de manera exactamente opuesta. La Biblia sabe que es imposible ordenar el amor a los hombres. Yo soy incapaz de sentir amor hacia todos los hombres, aunque Dios mismo me lo ordene. La Biblia no prescribe directamente el amor a los hombres sino que, empleando el dativo, lo coloca en forma de un *acto* de amor (Lev. 19:18, 34). Debo obrar con amor hacia mi *rea,* mi "compañero" (traducido generalmente como "mi prójimo"), es decir, hacia todo hombre con quien tengo tratos en el transcurso de mi vida incluyendo el *ger,* el "extranjero" o "forastero"; debo conferirle los favores del amor, debo tratarlo con amor como alguien que es "como yo". (Debo amar "a él"; construcción que solamente se encuentra en estos dos versículos de la Biblia.) Es claro que debo amarlo no sólo con gestos superficiales, sino con una relación esencial. Está dentro de mi poder el querer hacerlo, de manera que puedo aceptar el mandamiento. No es mi voluntad la que me da la emoción del amor hacia mi "prójimo", estimulada dentro de mí por mi conducta.

Por otra parte, la Torá ordena amar a Dios (Deut. 6:5; 10:12; 11:1); sólo a este respecto prescribe el amor sincero hacia el forastero que es nuestro "prójimo" (Deut. 10:19) —porque Dios ama al forastero. Si yo amo a Dios, en el curso de ese amor llego a amar también a quien Dios ama. Puedo amar a Dios como Dios desde el momento en que lo conozco; e Israel, a quien se dirige el mandamiento, lo conoce. Así, puedo aceptar el mandato de amar a mi prójimo.

Sin duda Cohen se refiere realmente a algo distinto. Pues ahora plantea la pregunta de si debe considerarse ofendido porque Dios es "sólo una idea". "¿Por qué no podría yo —replica— amar ideas? ¿Qué es el hombre, después de todo, sino una idea social? Sin embargo, puedo amarlo como individuo sólo mediante y en virtud de ese hecho. Por consiguiente, considerado en sentido estricto, sólo puedo amar la idea social del hombre."

A mí me parece lo contrario. Sólo si amo y porque amo a éste o aquel hombre específico puedo elevar mi relación con la idea social del hombre hasta esa relación emocional en la que participa todo mi ser y a la que puedo designar con el nombre de amor. ¿Y qué decir de Dios? Franz Rosenzweig nos previno que no debemos tomar la

idea de Cohen sobre Dios como si significara que Dios es "sólo una idea" a los ojos de Cohen. La advertencia viene al caso: Rosenzweig está en lo cierto al destacar que para Cohen una idea no es "sólo una idea". Al mismo tiempo, no debemos pasar por alto ese otro "sólo", cuyo significado es totalmente distinto en la frase de Cohen "un Dios que es sólo una idea". Definamos, si así lo deseamos, nuestra relación con la idea de lo hermoso y la idea de lo bueno con el nombre de amor —aunque, en mi opinión, todo esto tiene contenido y valor para el alma sólo cuando se torna concreto y se hace real. Pero amar a Dios difiere de esa relación en su cualidad esencial. Quien ama a Dios lo ama precisamente en la medida en que Él no es "sólo una idea" y puede amarlo *porque* Él no es "sólo una idea". Y me permito decir que aunque Cohen concebía a Dios en efecto como una idea, también Cohen lo amaba como Dios.

5

En la gran obra preparada después de *El concepto de la religión* y publicada póstumamente con el título *La religión de la razón, con base en las fuentes del judaísmo,* Cohen vuelve a este problema, concediéndole una importancia aun mayor: "¿Cómo puede uno amar una idea?" —y contesta: "¿Cómo puede uno amar algo, excepto una idea?" Fundamenta su respuesta diciendo: "Pues aun en el amor de los sentidos uno ama sólo a la persona idealizada, sólo a la idea de la persona." Sin embargo, aun si fuese cierto que en el amor de "los sentidos" (o más correctamente, en el amor que comprende también la sensualidad) uno ama sólo a la persona idealizada, eso no quiere decir de ninguna manera que no se ama otra cosa que la idea de la persona; aun la persona idealizada sigue siendo una persona, no se ha transformado en una idea. Sólo porque la persona que yo idealizo existe realmente puedo amar a la persona idealizada. Aunque para Dante fue *la gloriosa donna della mia mente,* el hecho decisivo es que vio en primer lugar a la Beatriz verdadera, que dejó en él al "espíritu de la vida" temblando. Mas ¿acaso las fuerzas motrices que nos capacitan y nos confieren el poder de idealizar a la persona amada, no surgen de la sustancia más profunda de esa persona amada? ¿Acaso la verdadera idealización no es en su sentido más profundo un *descubrimiento* del ego esencial que Dios tenía *in mente* al crear la persona que yo amo?

"El amor de los hombres hacia Dios —dice Cohen— es el amor al ideal moral. Sólo puedo amar lo ideal y no puedo concebir lo ideal en ninguna otra forma sino amándolo." Aun en este plano, el más elevado para el filósofo abrumado por la fe, Cohen declara lo que el amor a Dios es, no lo que incluye. Pero el amor del hombre hacia Dios *no es* el amor al ideal moral; sólo incluye ese amor. Quien ama a Dios sólo como ideal moral está destinado a llegar pronto al punto de desesperación ante la conducta del mundo donde,

hora tras hora, todos los principios de su idealismo moral se ven aparentemente contradichos. Job desespera porque Dios y el ideal moral le parecen cosas dispares. Pero Aquel que respondió a Job desde la tempestad es más exaltado aún que la esfera ideal. No es el arquetipo del ideal, mas contiene a ese arquetipo. Crea el ideal, mas no se agota en esa creación. La unidad de Dios no es el Bien, es el Superbién. Dios desea que los hombres sigan Su revelación, y al mismo tiempo, desea ser aceptado y amado en Su más profundo escondite. Quien ama a Dios ama al ideal y ama a Dios más que al ideal. Sabe que es Dios quien le ama, no el ideal, no una idea, sino Aquel a quien la idealidad no puede concebir, es decir, esa *personalidad absoluta* que llamamos Dios. ¿Puede considerarse que, según esto, Dios "es" una personalidad? El carácter absoluto de Su personalidad, esa paradoja de paradojas, prohíbe tal afirmación. Esto sólo significa que Dios ama como una personalidad y que desea ser amado como una personalidad. Y si Él no era una persona en sí mismo, se convirtió en una, por así decirlo, al crear al Hombre, para amar al hombre y ser amado por él —para amarme y ser amado por mí. Pues aun suponiendo que también puedan amarse las ideas, sigue en pie el hecho de que las personas son las únicas que aman. Incluso el filósofo que ha sido anonadado por la fe, aunque luego siga abrazando su sistema aun más estrechamente que antes e interpretando el amor entre Dios y el hombre como amor entre una idea y una persona, este filósofo, pese a todo, atestigua la existencia de un amor entre Dios y el hombre, un amor básicamente recíproco. Esa filosofía que, para preservar el Ser (*esse, Sein*) de Dios le priva de existencia (*existentia, Dasein*), indica sin embargo, sin proponérselo, el puente apoyado indestructiblemente en los dos pilares, uno imperecedero y el otro en continuo desmoronamiento, Dios y el hombre.

6

Refiriéndose a Kant, dijo una vez Cohen: "Lo característico de su teología es lo no personal *en el sentido usual,* el principio verdaderamente espiritual: la sublimación de Dios en una idea." Y agrega: "Y la base más profunda de la idea judía de Dios es nada menos que esto." En lo que a Kant se refiere, el juicio de Cohen es correcto. Mas en toda la obra póstuma de Kant vemos aparecer, de cuando en cuando, una resistencia a esta sublimación de Dios en una idea; una sublimación que luego impide a Cohen, aun en forma más prominente, el encadenamiento de la idea con el concepto de existencia.

"Mediante el concepto de Dios —escribe Kant—, la Filosofía Trascendental se refiere a una sustancia que posee la mayor de las existencias", pero también califica a Dios como "el ideal de una sustancia que nosotros mismos creamos". Lo que tenemos en estas notas, en ocasiones de apariencia caótica, son las minutas de un pleito, la última

fase que el pensamiento de la idea de Dios asume para su pensador, de un pleito entre los dos elementos, "idea" y "Dios", contenidos en la idea de Dios; un pleito que vuelve una y otra vez al mismo punto, hasta que la muerte lo interrumpe. Cohen se propuso colocar la idea en una secuencia tan lógica que hiciera imposible el desarrollo de cualquier impulso a la oposición. Aún anonadado por la fe, Cohen continuó la lucha para conservar esta secuencia. Al hacerlo así, mantenía la opinión de que "la base más profunda de la idea judía de Dios" estaba a su lado. Pero incluso la más profunda base de la idea judía de Dios puede alcanzarse sólo sumergiéndose en esa palabra mediante la cual Dios se reveló ante Moisés: "Estaré allí."* Ella concede expresión exacta a la "existencia" personal de Dios (no a Su "ser" abstracto), y concede expresión incluso a su presencia viva que, más directamente que todos Sus atributos, llega al hombre al cual Él se manifiesta. La autodesignación del que habla como el Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob (Éxodo, 3:15) va indisolublemente unida a esa manifestación de "Yo estaré allí", y no se le puede reducir a un Dios de los filósofos.

Sin embargo, el hombre que dice "Yo amo en Dios al padre del hombre" ha renunciado esencialmente al Dios de los filósofos en lo más profundo de su corazón, aunque no se lo confiese a sí mismo. Cohen no eligió de manera consciente entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, creyendo en cambio, hasta el último momento, que podría lograr la identificación de ambos. No obstante, su corazón íntimo, esa fuerza de la cual también el pensamiento obtiene su vitalidad, había escogido y decidido por él. La identificación había fracasado y necesariamente debía fracasar. Pues la idea de Dios, esa obra maestra de construcción humana, es sólo la imagen de las imágenes, la más encumbrada de todas las imágenes mediante las cuales el hombre imagina al Dios inimaginable. En esencia, repugna al hombre reconocer este hecho y quedar satisfecho. Pues cuando el hombre aprende a amar a Dios, percibe una realidad que se eleva por encima de la idea. Incluso si hace el gran esfuerzo del filósofo para sostener el objetivo de su amor como objeto de su pensamiento filosófico, el amor mismo atestigua la existencia del Amado.

---

* Éxodo, 3:14, parte de la frase comúnmente traducida como "Yo soy el que soy".

V. LA RELIGIÓN Y EL PENSAMIENTO MODERNO

1

HABLARÉ de la relación entre el pensamiento moderno y la religión. No me refiero con esto a los intentos de pensar desde el punto de vista de la realidad religiosa o de crear entre ella y la filosofía una comprensión basada en la tolerancia mutua. Mi tema será el pensamiento moderno sólo en la medida en que se empeña en pronunciar un veredicto sobre si es posible, o en qué condiciones o dentro de qué límites se puede, adjudicar a la religión el carácter de realidad humana viva. Hallamos un juicio de este tipo, en sentido ontológico por una parte, en el llamado existencialismo de Sartre y Heidegger, y en el sentido psicológico por otra, en la teoría de Jung sobre el inconsciente colectivo. Supuesto básico para ambas posiciones es que el resultado de la crisis en que se ve envuelta la religión depende esencialmente de los juicios emitidos por el pensamiento moderno, ontológico o psicológico. Es este supuesto el que debemos examinar.

Al nombrar conjuntamente a Heidegger y Sartre, no quiero decir de ninguna manera que posean igual actitud frente a la religión. Por el contrario, en este aspecto —como en tantos otros—, son sin duda radicalmente distintos y, en consecuencia, la respuesta a uno de ellos debe ser totalmente distinta de la respuesta al otro.

Sartre proclama su ateísmo cuando dice[1] "El existencialismo ateo, que yo represento…" Entre los representantes de esta posición incluye sin duda a Heidegger; pero Heidegger ha rechazado esta clasificación. Por consiguiente, debemos ocuparnos de Sartre por sí solo. Sartre desea claramente que su ateísmo se comprenda como consecuencia lógica de su filosofía existencial. Sin duda, nos encontramos aquí frente a un ateísmo básicamente diferente de cualquier ateísmo materialista. Que derive, sin embargo, de una concepción existencial del mundo —esto es, de una concepción que parte de la realidad de la existencia humana— es algo que no se puede comprobar.

Sartre acepta la exclamación, o mejor el grito, de Nietzsche: "¡Dios ha muerto!" como afirmación válida de un hecho. Nuestra generación se le aparece específicamente como la única que ha sobrevivido a Dios. Dice en una ocasión[2] —aunque en otra parte[3] afirma en forma categórica, como alguien que sabe, *"Dieu n'existe pas"*— que el hecho de que Dios ha muerto no significa que no existe ni tampoco que ya no existe. En lugar de estas interpretaciones, Sartre presenta otra, de características sumamente singulares. "Está muerto —dice[4]—, antes nos hablaba y ahora está en silencio, todo lo que tocamos ahora es su cadáver." No me ocuparé aquí de la frase final, sorprendentemente trivial.

Mas volvamos a lo que la precede: "Antes nos hablaba y ahora está en silencio." Tratemos de considerarlo con seriedad, es decir, pasemos por alto lo que en realidad Sartre quiso decir con ello, o sea que el hombre en los primeros tiempos creía oír a Dios y ya no es más capaz de creerlo. Preguntémonos si no puede ser literalmente cierto que antes Dios nos hablaba y ahora se mantiene en silencio, y si esto no ha de entenderse como lo entiende la Biblia hebrea, es decir, que el Dios vivo no sólo es un Dios que se revela, sino un Dios que también se oculta.[5] Comprendamos lo que significa vivir en la edad de semejante ocultamiento, semejante silencio divino, y quizá comprenderemos su consecuencia para nuestro existir como algo totalmente distinto de lo que Sartre desea enseñarnos.

Lo que Sartre desea enseñarnos nos lo dice con suficiente claridad.[6] "Este silencio de lo trascendente, combinado con la perseverancia de la necesidad religiosa en el hombre moderno, tal es la gran preocupación en la actualidad, como lo era ayer. Es el problema que atormenta a Nietzsche, Heidegger, Jaspers." En otras palabras, el existencialismo debe hacerse de valor, debe renunciar de una vez por todas a la busca de Dios, debe "olvidar" a Dios.[7] Después de un siglo de crisis de fe así como de conocimiento, el hombre debe finalmente recuperar la libertad creadora falsamente atribuida alguna vez a Dios. El hombre debe reconocerse a sí mismo como el ser mediante cuya aparición existe el mundo. Pues, dice Sartre,[8] "no existe otro universo sino un universo humano, el universo de la subjetividad humana". La frase que acabo de citar suena como la tesis de un idealismo resurrecto.

El problema que "atormenta" al pensador existencialista de nuestro tiempo, en la medida en que no lo deja de lado tal como lo hace Sartre, es mucho más profundo de lo que Sartre piensa. Ese problema se reduce finalmente a la cuestión de si la perseverancia de la "necesidad religiosa" no señala algo inherente a la existencia humana. ¿Significa realmente la existencia, como cree Sartre, existir "para uno mismo", encerrado en la propia subjetividad? ¿No significa acaso, en esencia, erguirse *frente* a la x —no una x que pueda remplazarse por una cantidad determinada, sino la X en sí misma, lo indefinible e insondable? "Dios —dice Sartre[9]— es la quintaesencia del Otro." Pero el Otro es para Sartre[10] aquel que "me mira", que me convierte en un objeto, tal como yo lo convierto a él en un objeto. Además, entiende la idea de Dios como la de un testigo inescapable, y de ser así, "¿Qué necesidad tenemos de Dios? El Otro es suficiente, independientemente de quién sea ese otro."[11] Pero, ¿qué sucede si Dios no es la quintaesencia del Otro, sino por el contrario su calidad de absoluto? ¿Y qué sucede si Dios no es ante todo la relación recíproca de sujeto y objeto existente entre yo y el otro, sino la relación recíproca de Yo y Tú? Como es lógico, cada otro empírico no subsiste como Tú; se transforma en un Eso, un objeto para mí como yo lo soy para él. No sucede lo mismo, sin embargo, con ese Otro absoluto, el Absoluto ubicado frente a mí, esa indefinible e insondable X que yo

llamo "Dios". Dios nunca puede llegar a ser para mí un objeto; no puedo establecer con Él otra relación que la de un Yo respecto a su eterno Tú, la del Tú respecto a su eterno Yo. Mas si el hombre ya no es capaz de lograr esta relación, si Dios se mantiene en silencio frente a él y él frente a Dios, algo ha sucedido, no en la subjetividad humana sino en el Ser mismo. Sería mejor no explicárselo a uno mismo en afirmaciones sensacionales e incompetentes, tales como la de la "muerte" de Dios, sino soportarlo tal como es y al mismo tiempo moverse existencialmente hacia un nuevo suceder, hacia ese acontecimiento en el que volverá a oírse la palabra entre el cielo y la tierra. Así pues, la perseverancia de la "necesidad religiosa" que Sartre objeta y que, según él piensa, contradice el silencio de lo trascendente, apunta en cambio directamente a la situación en la cual el hombre adquiere conciencia de este silencio como tal.

Más discutible aún es la exigencia de Sartre,[12] que recuerda la de Ludwig Feuerbach, de que el hombre recupere para sí la libertad creadora atribuida a Dios y de que debe afirmarse a sí mismo como ser por el cual el mundo existe. Este ordenamiento de los fenómenos conocidos que nosotros llamamos mundo es, en verdad, la obra resultante de un millar de generaciones humanas, mas ha nacido en virtud de nuestro encuentro con el ser múltiple, que no es obra nuestra; del encuentro de ese ser múltiple con nosotros que no somos obra nuestra, como tampoco lo es nuestra subjetividad. Tampoco es obra nuestra este encuentro, del cual surge la totalidad de los fenómenos que ordenamos en el "mundo". Todo ese ser es *establecido,* nosotros somos establecidos, nuestro encuentro con él está establecido, y en esta forma está establecido el devenir de un mundo, que tiene lugar por medio de nosotros. Este establecimiento de un universo, incluyendo a nosotros mismos y nuestras obras, es la realidad fundamental de la existencia, accesible a nosotros en cuanto seres vivos. Frente a esta realidad, la exigencia de que el hombre recupere su libertad creadora aparece como una frase demagógica. Esa "libertad creadora" que realmente nos pertenece, nuestra participación en la creación, es también algo establecido, como lo somos nosotros mismos. Se trata de emplear esta libertad en forma adecuada, es decir, de una manera digna del hecho de ser una libertad que se nos ha dado, nada menos y nada más. Quien coloca en lugar de ella el postulado de la "recuperación de la libertad" vuelve la espalda a la verdadera existencia humana, que significa ser enviado y poseer un cometido.

Sartre ha partido del "silencio" de Dios sin preguntarse qué parte ha correspondido en ese silencio a nuestro no oír y a nuestro no haber oído. Del silencio ha extraído la conclusión[13] de que Dios no existe, al menos para nosotros, pues no me preocupa un Dios cuyo objetivo soy sin que él lo sea mío. Para Sartre es posible esta conclusión porque él sostiene que la relación sujeto-objeto es la relación primaria y exclusiva entre dos seres. No ve la relación original y decisiva entre Yo y Tú, comparada con la cual la relación sujeto-objeto es sólo una elaboración clasificadora. Sin embargo, Sartre va más

lejos aún.[14] Uno "debe extraer las conclusiones". Dios está en silencio, esto es, nada se nos dice que sea incondicional o que nos obligue incondicionalmente. "No existe señal alguna en el mundo."[15] Por consiguiente, ninguna moral universal puede decirnos qué hacer, pues toda posibilidad de descubrir valores absolutos ha desaparecido junto con Dios, y pues el hombre —a quien de aquí en adelante "todo le es permitido"[16]— es por fin libre, es en verdad la libertad misma, a él toca determinar los valores. "Si he suprimido a Dios padre *(si j'ai supprimé Dieu le père)* —dice Sartre literalmente[17]—, se necesita alguien para inventar los valores *(pour inventer les valeurs)*... La vida no posee significado *a priori*... a ti toca conferirle significado y el valor no es otra cosa que el significado que tú eliges." Esto es casi exactamente lo que Nietzsche decía, y no ha llegado a ser más cierto desde que él lo dijera. Uno puede creer y aceptar un significado o valor, uno puede colocarlo como guía para la propia vida, si uno lo ha descubierto, no si uno lo ha inventado. Puede ser para mí un significado iluminador, un valor señero, sólo si me ha sido revelado en mi encuentro con el Ser, no si lo he elegido libremente entre las posibilidades existentes y quizá he decidido, además conjuntamente con algunos congéneres, que esto será válido desde ahora en adelante. La tesis me recuerda ese curioso concepto de Georges Sorel, el mito social, cuyo ejemplo clásico es la huelga general. Este mito, admitido como irrealizable, mostrará a los obreros la dirección en la cual han de orientar su actividad, pero puede operar naturalmente sólo mientras los obreros no lean a Sorel y aprendan que es sólo un mito.

Más importante que estos argumentos de un notable observador psicológico y hombre de letras sumamente dotado, para quien las consideraciones ontológicas auténticas están siempre mezcladas con cuestiones del todo diferentes, es ese argumento que expone Heidegger, que sin duda pertenece a la fila histórica de los filósofos en el sentido propio del término, respecto al problema de la religión en nuestro tiempo. Estos pensamientos, cierto es, se hallan expresados por vez primera en forma explícita en los escritos de su segundo periodo, desde alrededor de 1943 en adelante, mas ya anteriormente encontramos indicios de ellos.

Al igual que Sartre, Heidegger también toma como punto de partida la frase de Nietzsche "Dios ha muerto", sobre la cual ha escrito extensas interpretaciones.[18] Para él es evidente que en esa frase Nietzsche no sólo quería eliminar a Dios, sino también a lo absoluto en todas sus formas y, por consiguiente, eliminar no sólo la religión sino también la metafísica. Heidegger cree que puede erigir en el punto de esta negación extrema una nueva posición que constituirá un pensamiento ontológico puro. Es la doctrina del ser alcanzando su iluminación en o por medio del hombre. En este sistema, la doctrina de Parménides —que postula el ser como absoluto original, anterior y por encima de la forma— se halla curiosamente entretejida con la teoría hegeliana del principio original que alcanza la conciencia de sí mismo en el espíritu humano.

Le ha sido posible a Heidegger erigir esta nueva posición a pesar de la "muerte de Dios" porque, para él, el ser está ligado a su iluminación y logra la misma a través del destino y la historia del hombre, sin llegar a ser por ello una función de la subjetividad humana. Pero con esto ya se ha señalado que, para emplear una imagen que el mismo Heidegger evita, Dios puede levantarse de entre los muertos. Esto significa que el desenvolvimiento del nuevo pensamiento ontológico puede ser la preparación para una crisis en la cual lo divino, o —como prefiere decir Heidegger siguiendo al poeta Hölderlin — lo sagrado, aparecerá en formas nuevas y aún no anticipadas. En consecuencia, este pensamiento, como repetidamente lo destaca Heidegger, no es ateísmo pues "no decide en forma positiva ni negativa sobre la posibilidad de la existencia de Dios".[19] Por el contrario, "en virtud de su adecuada concepción de la existencia", hace posible preguntar por primera vez en forma legítima "cuál es el estado ontológico de la relación entre la existencia y lo divino".

No sólo protesta Heidegger contra nuestra apreciación de este punto de vista como ateísmo, sino también[20] contra nuestra consideración de él como una indiferencia obligada a desembocar en el nihilismo. De ninguna manera quiere predicar una indiferencia hacia la cuestión religiosa. La necesidad particular de esta hora es para él, mucho más, el esclarecimiento de los conceptos religiosos básicos, la clarificación reflexiva del significado de palabras como Dios o lo Sagrado. "¿No debemos primero ser capaces —pregunta— de comprender y de oír estas palabras con el máximo cuidado si como hombres, es decir como seres existentes, hemos de experimentar una relación entre Dios y el hombre?" Mas esto, en su opinión, pertenecía a una nueva concepción del ser a través del hombre. Según la concepción de Heidegger,[21] no corresponde al hombre decidir si reaparecerá lo divino y en qué forma. Tal aparición, explica, tendrá lugar sólo a través del destino del ser mismo. Sin embargo, como Heidegger ha enunciado[22] como supuesto previo para esta aparición, que "antes de ella y mediante una larga preparación, el ser mismo se esclarece y es experimentado en su verdad", entonces, no puede caber duda en cuanto a la parte atribuida aquí al pensamiento humano sobre la verdad para la determinación de "si amanecerá el día de lo sagrado y en qué forma". Precisamente en el pensamiento humano acerca de la verdad se ilumina el ser. Por lo general, Heidegger concibe este aún incierto amanecer de lo sagrado como el claro trasfondo ante el cual "puede volver a comenzar una aparición de Dios y de los dioses".

En una ocasión,[23] al interpretar a Hölderlin que había calificado nuestra época de indigente, Heidegger lo explica como "el tiempo de los dioses que han huido *y* del Dios que vendrá". Es indigente porque adolece de una doble carencia: "en el ya no más de los dioses que han huido, y en el todavía no del que viene". Tal como falta la Palabra calificadora que pueda decir "quién es Aquel que mora en lo sagrado",[24] falta también Dios Mismo. Ésta es "la edad de la ausencia de Dios";[25] el Verbo y Dios están ausentes a

un tiempo. El Verbo no está ausente porque lo esté Dios y Dios no está ausente porque lo esté el Verbo. Ambos están ausentes al mismo tiempo y aparecen al mismo tiempo, en virtud de la cercanía del hombre respecto al ser que resulta, en ocasiones, históricamente iluminado en él. Así, amonesta Heidegger, el hombre que vive en esta hora no debiera esforzarse por hacer un Dios para sí, ni por invocar ya más a un Dios usual.

Heidegger previene en esta forma contra la "religión" en general, y contra el principio profético de la tradición judeocristiana en particular. "Los 'profetas' de estas religiones —dice[26]— no comienzan prediciendo el verbo de lo Sagrado. Anuncian inmediatamente al Dios en el cual se apoya la certidumbre de la salvación en una beatitud sobrenatural." Digamos, de paso, que no he encontrado en nuestra época, en un plano filosófico elevado, tan enorme falta de comprensión ante los profetas de Israel. Los profetas de Israel nunca han anunciado a un Dios en el cual se fiaran los esfuerzos de sus oyentes por lograr la seguridad. Siempre han tratado de hacer añicos toda seguridad y de proclamar, en el abismo abierto de la inseguridad final, al Dios indeseado que exige que sus criaturas humanas adquieran realidad, adquieran humanidad, y confunde a quienes imaginan que pueden buscar refugio en la certidumbre de que entre ellos está el templo de Dios. Éste es el Dios de la exigencia histórica tal como los profetas de Israel lo han contemplado. La realidad primera de estas profecías no permite que se le relegue al desván de las "religiones": en esta hora histórica es tan viviente y tan real como siempre lo ha sido.

No es éste el lugar para un análisis crítico de la teoría de Heidegger sobre el ser. Sólo confesaré que me resulta insuperablemente vacío un concepto del ser que significa cualquier cosa menos el hecho inherente a todo ser existente, es decir, que existe. Esto es, a menos que recurra a la religión y vea en ella una caracterización filosófica de la Divinidad análoga a la de algunos escolásticos y místicos cristianos que contemplan —o creen contemplar— la Divinidad tal como es en sí misma, es decir, como anterior a la creación. Debe advertirse, sin embargo, que uno de ellos, el más grande de todos, Meister Eckhart, sigue los pasos de Platón al colocar por encima del *esse est Deus,* como la verdad más elevada, la frase *"Est enim (Deus) super esse et ens"*. Compárese esta frase con la afirmación de Heidegger:[27] "El 'Ser' —que no es Dios y no es un fundamento del mundo. El Ser es más que todo lo que existe y está, a pesar de ello, más próximo que cualquiera de las cosas que existen, trátese… de un ángel o de Dios. El Ser es la cosa más cercana." Si la última frase significa algo distinto a que Yo mismo soy —y no en verdad como sujeto de un *cogito,* sino como mi persona total—, el concepto del ser pierde para mí el carácter de genuina conceptibilidad que evidentemente posee, en grado eminente, para Heidegger.

Me limitaré, sin embargo, a sus tesis sobre lo divino. Surgidas de la más extrema conciencia de límites por ellas mismas establecidos, se ocupan solamente de la

“aparición” de lo divino. Se ocupan en particular de esos supuestos previos de futuras reapariciones pertenecientes al pensamiento humano, esto es, el pensamiento humano acerca del ser. Para mí, lo más sorprendente y discutible de estas tesis es el hecho de designar a esa cosa o ser, de cuya posible reaparición se ocupan, como lo divino o Dios. Desde que los hombres hallaron los primeros nombres para lo eternamente innominado, en todos los idiomas los nombrados con esta palabra han sido seres trascendentes. Han sido seres que, por su propia naturaleza, no nos eran dados como objetos cognoscibles y, sin embargo, adquiríamos conciencia de ellos como seres que entraban en relación con nosotros. Establecían una relación con nosotros cambiando de forma, conservando su forma, informes, y nos permitían establecer una relación con ellos. Vueltos hacia nosotros, descendiendo hacia nosotros, expuestos ante nosotros, nos hablaban en la inmanencia. El Que Viene vino por su propia voluntad, saliendo del misterio de su alejamiento; nosotros no lo obligamos a venir.

Eso ha diferenciado siempre la religión de la magia; pues ya no podía creerse como dios en aquel a quien el hombre creía haber conjurado, aún cuando todavía figurase como dios. Habíase convertido para el hombre en un haz de poderes que el misterioso conocimiento y la misteriosa fuerza del hombre podían anular. Quien conjuraba ya no escuchaba la palabra ni se despertaba en él respuesta alguna, y aunque recitaba una plegaria, ya no oraba. Y en verdad, como dijera una vez Heidegger[28] al interpretar las palabras de Hölderlin, quien entendía la poesía como obra combinada de los dioses inspiradores y de los hombres por ellos inspirados, no sólo el hombre necesita de dios, sino también “lo celestial necesita de lo mortal”. Dios necesita al hombre como ser independiente —el hombre lo ha adivinado desde antiguo—, como interlocutor en el diálogo, como camarada en el trabajo, como alguien que Lo ama; Dios necesita a Su criatura en esta forma, o quiere necesitarla en esta forma.

Sin embargo, en ninguna esfera o época de la historia de las relaciones entre lo divino y lo humano se ha demostrado la verdad de la afirmación de Heidegger según la cual “ni los hombres ni los dioses pueden, por sí mismos, producir la relación directa con lo sagrado”. Siempre, una y otra vez, los hombres son interpelados por Uno que, por Sí mismo, los desconcierta y los extasía, y, aunque agobiado, el adorador ruega a Él por sí mismo. Dios no se deja conjurar, mas tampoco obligará. Él es por sí mismo y permite que lo que existe sea por sí mismo. Ambos hechos diferencian los poderes divinos de los demoniacos. Quizás, es cierto, carezca de importancia para Dios si el hombre se le da o se le niega. Mediante ese darse o negarse, el hombre —todo el hombre con la decisión de todo su ser— puede tener una parte inmensurable en la verdadera revelación u ocultamiento de lo divino. Mas no existe lugar entre el cielo y la tierra para la influencia de un pensamiento esclarecedor de conceptos. Aquel cuya aparición puede efectuarse o coefectuarse mediante semejante influencia mágica moderna tiene, como es lógico, sólo

el nombre en común con Aquel a quien los hombres —básicamente de acuerdo, pese a todas las diferencias de nuestras enseñanzas religiosas— nos dirigimos como Dios. Hablar de una reaparición de este conjurado dios del pensamiento es algo inadmisible.

No pensemos que Heidegger no percibe lo que aquí se halla en juego. En 1936, al interpretar otra vez a Hölderlin, llegó notablemente cerca de la realidad esencial que acabo de apuntar. Hölderlin dice, refiriéndose a nosotros los humanos:

> desde que somos un diálogo
> y podemos oír unos de otros.*

Heidegger lo explica así:[29] "Pero los dioses sólo pueden venir a la palabra cuando ellos mismos nos invocan, y estamos bajo su invocación. La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación." Esto constituye un testimonio de lo que yo llamo principio dialogal, de la relación dialogal entre una espontaneidad divina y una espontaneidad humana.

Desde entonces, empero, nada semejante hemos oído de Heidegger. En verdad, si colocamos una junto a otra todas sus últimas afirmaciones sobre lo divino, se nos aparece como si un conjunto de semillas fecundadas hubiesen sido destruidas por una fuerza que ha pasado sobre ellas. Ya no se muestra Heidegger tan preocupado por lo que hay de común entre "El Que Viene" y las grandes impresiones de Dios elaboradas por la humanidad. En cambio, reúne todo el poder de sus pensamientos y palabras para diferenciar a "El Que Viene" de todo lo que ha sido. Para quien observa la forma en que Heidegger habla ahora de lo histórico, es sin duda alguna la historia corriente la que ha arrancado esas semillas y plantado en lugar de ellas una creencia en lo absolutamente nuevo. Puede verse cómo esto ha sucedido gradualmente si uno compara entre sí las expresiones ocasionales de diferentes etapas: por ejemplo, la alocución rectoral de mayo de 1933 con un manifiesto a los estudiantes de fecha 3 de noviembre del mismo año. En la primera,[30] Heidegger alaba en términos generales "la gloria y la grandeza" de la exitosa "insurrección" *(Aufbruch).* En el segundo,[31] proclama la siniestra personalidad rectora de la historia de entonces como "la presente y futura realidad alemana, y su ley". Aquí, la historia ya no se halla sometida al juicio divino como en las épocas creyentes, sino que ella misma, la inapelable, asigna su camino a El Que Viene.

Como es lógico, Heidegger entiende por historia algo distinto de una lista de acontecimientos y fechas. "La historia —dice en 1939[32]— es rara." Y lo explica así: "La historia existe sólo cuando se decide originalmente la esencia de la verdad." Pero es precisamente su hora lo que él entiende como historia, esa misma hora cuya problemática en sus manifestaciones más inhumanas lo llevó por el camino errado. Ha ligado su pensamiento, el pensamiento del ser,[33] en el cual él toma parte y al cual atribuye el poder

de preparar la ascensión de lo sagrado, a esa hora que él afirmó como historia. Ha ligado su pensamiento a su hora como no lo ha hecho ningún otro filósofo. ¿Puede él, el pensador existencial, a pesar de todo esto luchar existencialmente, en oposición a la hora, por una libertad consagrada a lo eterno, y conquistarla? ¿O debe sucumbir al destino de la hora y con él también a un "sagrado" al cual ninguna santidad humana responde, ninguna resistencia del hombre frente al desengaño histórico? Las preguntas que planteo no son retóricas; son preguntas verdaderas.

De los dos filósofos que han adoptado la expresión de Nietzsche sobre la muerte de Dios, uno —Sartre— la ha traído y se ha traído a sí mismo *ad absurdum* por el camino de su postulado de la libre invención de significados y valores. El otro —Heidegger— crea un concepto del renacimiento de Dios con base en el pensamiento de la verdad que cae presa de las engañosas redes del tiempo histórico. La senda de este existencialismo parece desvanecerse.

2

Por oposición a Heidegger y a Sartre, Jung, el principal de los psicólogos de nuestros días, ha hecho de la religión en sus formas histórica y biográfica el tema de comprensivas observaciones. No ha de culpársele por haber incluido en estas observaciones una abundancia de fenómenos que debo definir como seudorreligiosos. Los defino de esta manera porque no atestiguan una relación personal esencial con el Uno al cual se experimenta o en el cual se cree como ubicado frente a nosotros en forma absoluta. Jung explica que no desea transgredir los límites que la psicología se ha fijado a sí misma. Esta psicología no ofrece criterio alguno para establecer una distinción cualitativa entre estos dos ámbitos, el de lo religioso y el de lo seudorreligioso; ni siquiera en tan pequeña medida como —digamos— la sociología, que como la entendía Max Weber lo capacitaba para establecer una distinción entre el carisma de Moisés y el de Hitler. En cambio, lo que debe criticársele a Jung es que transgrede con soberana licencia los límites de la psicología en su punto más esencial. Las más de las veces, sin embargo, él no lo percibe y menos aún nos da cuenta de ello.

No faltan por cierto en Jung las afirmaciones psicológicas exactas acerca de temas religiosos. En innumerables ocasiones van incluso acompañadas de un énfasis explícito sobre la validez limitada de la afirmación. Ejemplo de ello lo tenemos[34] cuando dice que la revelación, en cuanto "descubrimiento de las profundidades del alma humana", "comienza con un modo psicológico… del cual, lógicamente, nada puede concluirse acerca de qué otra cosa pueda ser". Más aún, ocasionalmente Jung declara[35] que en principio debe "evitarse" "toda afirmación sobre lo trascendente", pues tal afirmación es

“siempre sólo una ridícula presunción de la mente humana, inconsciente de sus fronteras”. Si se llama a Dios un estado del alma, esto “constituye solo una afirmación acerca de lo cognoscible y no de lo incognoscible, sobre lo cual [aquí se repite palabra por palabra la fórmula que acaba de citarse] simplemente a ninguna conclusión puede llegarse”. Tales afirmaciones expresan la posición legítima de la psicología, autorizada, como toda ciencia, a enunciar afirmaciones todas de base objetiva, mientras al hacerlo se cuide de no transgredir sus fronteras.

Ya han sido transgredidas si se dice[36] que la religión constituye “una relación viviente con sucesos psíquicos que no dependen de la conciencia sino que tienen lugar del otro lado de ella, en la oscuridad del interior psíquico”. Esta definición de la religión se enuncia sin condición alguna. Tampoco la tolerará. Pues si la religión constituye una relación con los acontecimientos psíquicos, lo que no puede querer decir otra cosa que los acontecimientos de la propia alma, va implicado en ello que no se trata de una relación con un Ser o una Realidad que, independientemente de la plenitud con que de tiempo en tiempo descienda hacia el alma humana, siempre la trasciende. Con mayor exactitud, no se trata de la relación de un Yo con un Tú. Ésta es, sin embargo, la forma en que han entendido su religión los inequívocamente religiosos de todos los tiempos, aun si ansiaban con la máxima intensidad que su Yo fuese místicamente absorbido por aquel Tú.

Pero la religión es, por lo demás, sólo un problema de la relación humana con Dios, no un problema de Dios mismo. En consecuencia, reviste mayor importancia para nosotros oír lo que Jung piensa de Dios mismo. Lo concibe, en general,[37] como un “contenido psíquico autónomo”. Esto significa que no concibe a Dios como un Ser o una Realidad a la cual corresponde un contenido psíquico, sino por el contrario, como el contenido mismo. Si esto no fuese así, agrega, “Dios no sería real, pues entonces no incidiría de manera alguna sobre nuestras vidas”. Según esto, todo aquello que no es contenido psíquico autónomo, sino que produce o coproduce en nosotros un contenido psíquico, debe entenderse como carente de incidencia sobre nuestra vida, y por consiguiente, carente también de realidad.

A pesar de ello, Jung reconoce también[38] una “relación recíproca e indispensable entre el hombre y Dios”. Jung observa inmediatamente que Dios es “para nuestra psicología… una función del inconsciente”. Sin embargo, esta tesis de ninguna manera aspira a ser válida sólo dentro de los límites de la psicología, pues se opone a la “concepción ortodoxa” según la cual Dios existe “por Sí mismo”, lo cual significa psicológicamente “que uno no tiene conciencia del hecho de que la acción surge desde el interior del propio ser”.

Así pues, se ha declarado aquí inequívocamente que lo que el creyente adjudica a Dios tiene su origen en su propia alma. Cómo ha de conciliarse esta afirmación con la

seguridad de Jung[39] de que con esto quiere decir "aproximadamente lo mismo que quería decir Kant cuando llamaba a la cosa en sí un 'concepto puramente negativo, fronterizado'", me resulta incomprensible. Kant ha explicado que las cosas en sí no pueden reconocerse a través de ninguna de las categorías porque no son fenómenos, sino que deben concebirse sólo como algo desconocido. Sin embargo, Kant no quería decir que ese fenómeno que yo llamo el árbol ante mi ventana, por ejemplo, no se origina en mi encuentro con algo desconocido, sino en mi propio ego interior.

Contradiciendo su afirmación de que desea evitar todo enunciado sobre lo trascendente, Jung se identifica[40] con una opinión "según la cual Dios no existe 'en forma absoluta', es decir, independientemente del sujeto humano y más allá de todas las condiciones humanas". Esto significa, en efecto, que no queda siquiera la posibilidad de un Dios —a quien, si la palabra singular y exclusiva "Dios" ha de conservar algún significado, no se puede limitar a un solo modo de existencia como si se tratase sólo de un dios entre muchos dioses— independiente del sujeto humano y relacionado al mismo tiempo con él. Se pone en claro, en cambio, que Él *no* existe fuera del hombre. He aquí, en verdad, una afirmación acerca de lo trascendente. Se trata de una afirmación acerca de lo que no es y, precisamente por eso, acerca de lo que es. Las afirmaciones de Jung sobre la "relatividad" de lo divino no son asertos psicológicos sino metafísicos, por vigorosamente que haga hincapié en "su contento con lo físicamente experimentable y su rechazo de lo metafísico".[41]

Jung podría citar como oposición a esto algo que una vez dijo:[42] "Las afirmaciones metafísicas son expresiones del alma y, en consecuencia, son psicológicas." Sin embargo, si no se les considera según el significado y la intención de sus contenidos, sino según el proceso de su origen psíquico, todas las afirmaciones o declaraciones podrían describirse como "expresiones del alma". En consecuencia, si tomamos en serio esa manifestación, las fronteras de la psicología quedan desde este momento abolidas. Éstas son las mismas fronteras que, según dice Jung en otro lugar,[43] la psicología debe resguardar contra "la transgresión mediante enunciados metafísicos u otras profesiones de fe". Como máxima contradicción posible, la psicología se convierte aquí en la única metafísica admisible. Es de suponer que sigue siendo, al mismo tiempo, una ciencia empírica. Pero no puede ser ambas cosas a la vez.

Jung también suministra la idea del alma perteneciente a esta concepción. "Es el alma —dice[44]— la que extrae, del ingénito poder creador divino, la expresión metafísica; ella 'fija' las distinciones entre las esencias metafísicas. No sólo es condición de la realidad metafísica, es esa realidad misma." El término "fija" no ha sido elegido sin motivo; lo que aquí se enuncia es, en realidad, un traslado a la psicología del idealismo poskantiano.[45] Mas lo que tiene su lugar dentro del pensamiento metafísico cuando éste es producto de la reflexión filosófica, tal como el Yo de Fichte, no puede exigir semejante

lugar cuando se aplica al alma individual concreta o, más exactamente, a lo psíquico de una persona humana existente. Y no puede ser otro el significado de lo que Jung dice. Según su explicación,[46] también el inconsciente colectivo, la esfera de los arquetipos, puede penetrar una y otra vez en la experiencia sólo a través de la psique individual que ha heredado estas "típicas figuras de actitud".

El alma real posee, sin lugar a dudas, poderes productivos en los cuales se han concentrado individualmente las energías primitivas de la especie humana. "Ingénitos poderes creadores divinos" me parece una designación demasiado encumbrada y demasiado imprecisa de esos poderes. Sin embargo, esta alma nunca puede legítimamente hacer una afirmación, aunque sea una afirmación metafísica, fuera de su propio poder creador. Sólo puede hacerlo en base a una relación real con una verdad a la que confiere expresión. La percepción interna de esta verdad crece reflexivamente en esta alma en base a lo que sucede y a lo que se le da como experiencia. Toda otra cosa no es afirmación real, sino mera fraseología literaria o combinación discutible.

La verdadera alma individual nunca puede ser considerada como "lo metafísicamente real". Su vida esencial, admítalo o no, consiste en encuentros reales con otras realidades, sean éstas otras almas reales o cualesquiera otras cosas. De no ser así, uno se vería obligado a concebir las almas como mónadas leibnizianas. Sin duda, Jung se mostraría muy poco dispuesto a extraer las consecuencias ideales de esta concepción, en particular la interferencia eterna de Dios. O bien, el ámbito empírico real de las almas individuales, esa provincia cedida a la psicología, se vería efectivamente transgredida y se admitiría en ella un ser colectivo llamado "alma" o "el alma", que sólo se revela en el alma individual y es, por ello, trascendente. Tal "fijación" metafísica necesitaría entonces una adecuada determinación y un adecuado fundamento filosófico que, según mi conocimiento, nunca encontramos en Jung, ni siquiera en la conferencia sobre el espíritu de la psicología que trata específicamente la concepción del alma.

La importancia decisiva que esta concepción indistinta del alma posee para la actitud esencial de Jung hacia la religión se torna evidente en las dos frases que siguen,[47] dotadas de un sujeto común. "La conciencia moderna, a diferencia de la del siglo XIX, se vuelve con sus más íntimas e intensas esperanzas hacia el alma." "La conciencia moderna aborrece la fe y también, como resultado, las religiones sobre ella fundadas." Pese a sus anteriores protestas de que no se encuentran en sus enseñanzas "espinas… contra la fe o la confianza en poderes más elevados",[48] resulta evidente para todo lector cuidadoso[49] que Jung se identifica con la conciencia moderna y su "aborrecimiento" de la fe. Según Jung, esta conciencia moderna se vuelve ahora con sus "más íntimas e intensas esperanzas" hacia el alma. El significado de esta expresión no puede ser sino que ya nada tendrá que ver la conciencia con el Dios en quien creen las religiones, que sin duda está presente ante el alma, se revela a ella, se comunica con ella, mas se conserva

trascendente a ella en Su ser. La conciencia moderna se vuelve, en cambio, hacia el alma como única esfera en la cual el hombre puede esperar que se albergue lo divino. En resumen, si bien la nueva psicología declara[50] no ser "una concepción del mundo sino una ciencia", ya no se contenta con el papel de intérprete de la religión. Proclama la nueva religión, la única que puede todavía ser cierta, la religión de la pura inmanencia psíquica.

Jung habla en una ocasión,[51] y con justicia, de la incapacidad de Freud para comprender la experiencia religiosa. Él mismo concluye sus peregrinaciones por los campos y abismos de la experiencia religiosa, en donde ha realizado proezas sorprendentes —que aventajan en mucho a toda la psicología anterior—, con el descubrimiento de que lo experimentado por el religioso, el alma, se experimenta simplemente a sí misma. Místicos de todas las edades, en quienes Jung también se apoya para cimentar su posición, han proclamado algo análogo; sin embargo, deben tenerse presentes dos distinciones. Primero, esos místicos entendían por el alma que ha tenido esta experiencia sólo esa alma que se ha desprendido de todo bullicio terrenal, de las contradicciones de la existencia de la criatura, y, por consiguiente, es capaz de concebir lo divino situado por encima de las contradicciones y de dejar que lo divino trabaje en ella. Segundo, ellos comprendieron la experiencia como la unicidad y el llegar a ser uno del alma con el Dios completo en sí mismo, quien, para penetrar en la realidad del mundo, "nace" una y otra vez en el alma.

En lugar de esa separación de la totalidad del hombre respecto del bullicio de la vida, Jung coloca el proceso de "individuación", determinado por una separación de la *conciencia.* En el lugar de ese llegar a ser uno con el Dios completo en sí mismo, Jung coloca el "Ego" que, como es bien sabido, también es un concepto originalmente místico. En Jung, sin embargo, ya no se trata de un concepto genuinamente místico; se transforma en un concepto gnóstico. Jung mismo expresa este giro hacia lo gnóstico. La afirmación citada más arriba, de que la conciencia moderna se vuelve hacia el alma, es seguida por la explicación "y esto… en el sentido gnóstico". Tenemos aquí, aunque sólo sea en forma de una mera alusión, la expresión madura de una tendencia característica de Jung desde el comienzo de su vida intelectual. En uno de sus primeros escritos, impreso mas no vendido al público, aparece esta tendencia en lenguaje religioso directo como la profesión de fe en un eminente dios gnóstico en el cual el bien y el mal se reúnen y, por así decirlo, se equilibran mutuamente. Esta unión de los opuestos en una forma total que todo lo abarca figura desde entonces en todo el pensamiento de Jung. Reviste también importancia esencial para nuestra consideración de su doctrina de la individuación y del ego.

En uno de sus análisis de mandalas Jung ha dado la expresión más precisa posible a lo que aquí se halla en cuestión. Los mandalas, tal como los ha hallado Jung, no sólo en

diferentes culturas religiosas —especialmente las de Oriente y las de la temprana Edad Media cristiana—, sino también en los dibujos de neuróticos y de pacientes mentales, son imágenes simbólicas circulares. Jung las entiende como representaciones, surgidas del inconsciente colectivo, de una totalidad e integridad que constituye, como tal, una unificación de los opuestos. Se supone que constituyen "símbolos unificadores" que incluyen en su unidad, completa en sí misma, lo masculino y lo femenino, el mal tanto como el bien. El centro de estos dibujos, el asiento de la Divinidad según la interpretación de Jung, se halla en general, dice, especialmente acentuado.

Se supone que existen, sin embargo, unos pocos mandalas antiguos y numerosos modernos en cuyo centro "no se halla rastro alguno de la divinidad".[52] Los creadores de estos mandalas entienden el símbolo que en las imágenes modernas ocupa el lugar de aquél, según Jung, como "un centro dentro de ellos mismos". "El lugar de la Divinidad —explica Jung— parece haber sido ocupado por la totalidad del hombre." Concordando con las antiguas enseñanzas hindúes, Jung llama ego a esta totalidad central, símbolo de lo divino. Esto no quiere decir, afirma, que el ego ocupe el lugar de la Divinidad en estas imágenes en las cuales se expresa el inconsciente del hombre moderno. Uno captaría mejor la idea de Jung si dijera que desde ahora en adelante la divinidad ya no ocupa el lugar del ego del hombre, como lo hizo en la humanidad hasta ahora. Ahora, el hombre retira la proyección de su ego sobre un Dios exterior a él, sin por ello desear deificarse a sí mismo (como lo destaca aquí Jung, en oposición a otro pasaje, donde, como veremos más adelante, la deificación se enuncia claramente como meta). El hombre no niega a un Dios trascendente; simplemente vive sin Él. Ya no conoce lo Irreconocible; ya no necesita aparentar que Lo conoce. En Su lugar, conoce el alma o, mejor dicho, el ego. En verdad, no es un dios lo que aborrece la "conciencia moderna", sino la fe. Cualquiera que sea el caso respecto de Dios, lo importante para el hombre de conciencia moderna es no hallarse en relación de fe con Él.

No se debe identificar a este hombre de "conciencia moderna" con la especie humana que hoy vive. "La mayor parte de la humanidad —dice Jung[53]— se encuentra aún en un estado psicológico de infancia —un nivel que no puede superarse de un salto." Esto está ilustrado mediante el ejemplo de San Pablo y su superación de la ley, de que son capaces sólo aquellas personas que saben colocar el alma en el lugar de la conciencia. Esto es algo que muy pocos son capaces de hacer.

¿Qué significa todo esto? Por conciencia uno entiende de antiguo —ya le adjudique un origen divino o social, ya simplemente la considere perteneciente al hombre como hombre— ese dominio del alma preocupado por la distinción entre bueno y malo en lo que ha sido hecho y en lo que está por hacerse, y actúa contra lo determinado como malo. No se trata, como es lógico, de una simple cuestión de apoyo a una ley tradicional, sea de origen divino o social. Todo aquel que se conoce a sí mismo, por ejemplo, y se

sabe alabado por una obra que no ha hecho, todo aquel que no ha realizado la tarea que sabe le corresponde, todo aquel que no ha permanecido fiel a la vocación cuya certidumbre poseía, todos ellos saben lo que significa afirmar que "la conciencia les remuerde". Y en Jung mismo hallamos[54] una explicación excelente de lo que llamamos "vocación": "Quien tiene vocación *(Bestimmung),* oye la voz *(Stimme)* del hombre interior." Con esto Jung quiere decir,[55] es cierto, una voz que aproxima a nosotros precisamente lo que parece constituir el mal y a la cual, en su opinión, es necesario sucumbir "en parte". Creo, sin embargo, que quien tiene vocación oye a veces una voz interior totalmente distinta. Ésta es la voz de la conciencia, la que compara lo que él es con lo que estaba llamado a ser. Además, en clara oposición a Jung, sostengo que en cierta medida cada hombre ha sido llamado a algo que, a no dudarlo, en general evita exitosamente.

Ahora bien, ¿qué significa colocar el alma en el lugar de la conciencia que orienta y conserva la dirección, la conciencia litigadora y enjuiciadora? En el contexto del pensamiento jungiano, no puede entenderse de otra manera que "en el sentido gnóstico". El alma integrada en el Ego como unificación en una omni-incluyente totalidad de los opuestos, en especial de los opuestos bien y mal, deja de lado la conciencia en cuanto dominio que distingue y decide entre lo bueno y lo malo. Ella misma arbitra un arreglo entre ellos, o un equilibrio, o como uno quiera llamarlo. Este "camino", al cual Jung califica correctamente[56] de "angosto como el filo de un cuchillo", no ha sido descrito y, evidentemente, no se presta a la descripción. La pregunta acerca de él lleva a la pregunta acerca de la función positiva del mal.

En otro lugar,[57] Jung habla con mayor claridad de la condición necesaria para "el nacimiento del 'hombre neumático'". Es la "liberación de esos deseos, ambiciones y pasiones que nos aprisionan en el mundo visible", a través de la "realización inteligente de las demandas instintivas"; pues "quien vive sus instintos puede también separase de ellos". El libro taoísta que Jung interpreta de esta manera no contiene tal enseñanza; la conocemos bien —en base a ciertos círculos gnósticos.[58]

El "proceso de desarrollo adecuado a la psique", al que Jung llama individuación, conduce —a través de la integración en la conciencia de los contenidos personales del inconsciente y, sobre todo, de los contenidos colectivos o arquetípicos— a una "nueva forma completa" que, como se ha dicho, Jung llama el ego. Aquí se hace necesaria una pausa para aclarar las cosas. Jung desea[59] que se entienda al ego como "aquel o aquellos otros y Yo" y a la individuación como un proceso que "no excluye al mundo sino, por el contrario, lo incluye". Es necesario apreciar con exactitud en qué sentido se aplica esto y en qué sentido no se aplica. "Los otros" están sin duda incluidos en la estructura de personalidad surgida de la "aparición relativamente rara"[60] del desarrollo analizado por

Jung. Sin embargo, están incluidos sólo como contenidos del alma individual que, en cuanto alma individual, alcanzará su perfección a través de la individuación.

Mi encuentro con el otro, con ese otro real, sucede en forma tal que mi alma entra en contacto con la suya como con algo que ella no es ni puede llegar a ser. Mi alma no incluye y no puede incluir al otro y a pesar de ello puede aproximarse al otro en éste, el más real de los contactos. Más aún, este otro está siempre frente al ego, sin importar lo completo que éste pueda llegar a ser, como el otro. Así pues, aunque el ego haya integrado todos sus elementos inconscientes, sigue siendo este ego, confinado dentro de sí mismo. Todos los seres existentes frente a mí que llegan a ser "incluidos" en mi ego son poseídos por él en esta inclusión como un Eso. Sólo cuando, después de reconocer la inapreciable diferencia de un ser, renuncio a toda pretensión de incorporarlo en alguna forma dentro de mí, o de hacerlo parte de mi alma, sólo entonces llega verdaderamente a ser para mí un Tú. Esto se aplica tanto a Dios como a los hombres.

Éste es, por cierto, un camino que no conduce a la meta que Jung llama el ego; mas tampoco es un camino hacia la eliminación de ese ser. Conduce sencillamente a un contacto genuino con el ser existente que me encuentra, a la plena y directa reciprocidad con él. Conduce desde el alma que coloca la realidad en sí misma hacia el alma que penetra en la realidad.

Jung cree que este concepto del ego se encuentra también en Meister Eckhart. Es un error. La enseñanza de Eckhart sobre el alma se basa en la certidumbre de su creencia de que el alma es análoga a Dios en cuanto a libertad, mas es creada mientras Dios es increado.[61] Esta distinción esencial subraya todo lo que Eckhart dice acerca de la relación y la proximidad entre Dios y el alma.

Jung concibe el ego, meta del proceso de individuación, como "la unificación nupcial de mitades opuestas"[62] en el alma. Esto significa por sobre todo, como ya se ha dicho, la "integración del alma",[63] sin la cual no puede haber totalidad en el sentido de esta doctrina. La individuación, por lo tanto, da vida al arquetipo completo del ego, en contraste con el cual la simbología cristiana lo ha dividido en Cristo y Anticristo, representando sus aspectos luminosos y oscuros. En el ego están unidos los dos aspectos. El ego es, así, una totalidad pura, y como tal, "indistinguible de una imagen divina"; la autorrealización ha de describirse como "la encarnación de Dios". Este dios que reúne en sí mismo bien y mal, cuya doble naturaleza se expresa también en su masculinidad-feminidad,[64] es una figura gnóstica cuyo origen probablemente se remonta, en última instancia, a la antigua divinidad irania Zurvan (no mencionada, según mi conocimiento, en las innumerables referencias de Jung a la historia de las religiones) como aquella de la cual surgieron el dios luminoso y su oscura contraparte.

Jung remodela la concepción judía y cristiana de Dios partiendo de esta concepción gnóstica. El Satanás del Antiguo Testamento, el "Obstructor", es sólo un elemento

sirviente de Dios. Dios permite que Satanás lo represente, en especial con el propósito de la "tentación", es decir, para dar realidad al extremo poder de decisión del hombre por intermedio de la aflicción y la desesperación. Jung hace de este Dios del Antiguo Testamento un demiurgo semisatánico. En virtud de su "culpa" —la malograda creación del mundo (cito ahora literalmente del discurso de Jung de 1940,[65] nada parecido al cual se encuentra en toda la literatura gnóstica a la que él se refiere)— este dios "debe sufrir el crimen ritual". Con ello Jung quiere decir la crucifixión de Cristo. Además, la Trinidad se amplía y constituye un Cuarteto en el cual se incluye, como "cuarto",[66] al demonio autónomo.

Todas éstas son, no lo dudemos —y Jung hace hincapié en ello[67]— "proyecciones de sucesos psíquicos", "productos humanos espirituales a los cuales uno no puede adjudicar ninguna validez metafísica". El ego le parece el prototipo de todos los sistemas monoteístas, desenmascarados aquí como oculta gnosis. Pero, por otra parte, Jung lo ve al mismo tiempo como la *imago Dei in homine.* El alma debe poseer dentro de sí —dice en una ocasión[68] en una formulación que según mis conocimientos carece de analogía en sus otros enunciados— algo que corresponde al ser de Dios. En todo caso el ego, la unificación nupcial de bien y mal, es elevado por él al trono del mundo como nueva "Encarnación". "Si deseáramos saber —dice— qué sucede cuando la idea de Dios ya no se proyecta como esencia autónoma, he aquí la respuesta del alma inconsciente: el inconsciente crea la idea de un hombre deificado o divino."[69] Esta figura que comprende dentro de sí a Cristo y a Satanás[70] es la forma final de ese dios gnóstico que ha descendido a la tierra como realización de la "identidad de Dios y el hombre",[71] esa identidad que Jung profesó alguna vez. Jung ha seguido siendo fiel a ese dios, insinuando repetidamente su futura aparición.[72]

La psicología jungiana de la religión debe entenderse como el anuncio de ese dios como El Que Viene. A la frase de Nietzsche "Todos los dioses han muerto, ahora deseamos que el superhombre viva", Heidegger, en una nota por lo demás extraña a él, agrega esta advertencia:[73]

> El hombre nunca puede colocarse en el lugar de Dios porque la esencia del hombre no alcanza a la esfera del ser de Dios. Por el contrario, en proporción con esta imposibilidad, puede suceder algo mucho más misterioso, cuya naturaleza escasamente hemos comenzado a considerar. El lugar que, metafísicamente hablando, pertenece a Dios es el lugar en el cual se lleva a cabo la producción y conservación de lo que existe en cuanto ser creado. Este lugar de Dios puede permanecer vacío. En su lugar puede aparecer otro, es decir, un lugar metafísicamente correspondiente, que no es idéntico a la esfera del ser de Dios ni a la del hombre; pero, por otra parte, el hombre puede, en relación eminente, conservar ese segundo lugar. El superhombre no ocupa el lugar de Dios y nunca lo ocupará; en cambio, el lugar al que llega la tendencia al superhombre es otra esfera en otro fundamento de cosas existentes en otro ser.

Estas palabras obligan a uno a escuchar con atención. Uno debe juzgar si lo que se dice o se insinúa en ellas no se aplica aquí y ahora.

---

[1] *L'existentialisme est un humanisme* (1946), 21. Todas las citas de este ensayo, salvo una (véase nota 54), están tomadas directa y literalmente del original francés o de la edición alemana. Para el contexto en la traducción inglesa *cf. Existentialism,* traducido por Bernard Frechtman (1947), 18.

[2] *Situations I* (1947), 153, capítulo "Un nouveau mystique", de 1943.

[3] *L'existentialisme,* 33 *ss. Cf. Existentialism,* 27 *ss.*

[4] *Situations I, loc. cit.*

[5] Isaías 45:15.

[6] *Situations I, loc. cit.*

[7] *Ibid.,* 154.

[8] *L'existentialisme,* 93. *Cf. Existentialism,* 60.

[9] *Situations I,* 237, cap. "Aller et retour", probablemente de 1942.

[10] *L'être et le néant* (1943), cap. "L'existence d'autrui".

[11] *Situations I, loc. cit.*

[12] *Situations I,* 334, cap. "La liberté cartésienne".

[13] *L'être et le néant,* 286 *ss.,* 341.

[14] *L'existentialisme*, 33 *ss. Cf. Existentialism,* 25 *ss.*

[15] *Ibid.,* 47. *Cf. Existentialism,* 33.

[16] *Ibid.,* 36. *Cf. Existentialism,* 27.

[17] *Ibid.,* 89. *Cf. Existentialism,* 58.

[18] *Holzwege* (1950), 193 *ss.,* cap. "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'".

[19] *Vom Wesen des Grundes* (1929), 28.

[20] *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus* (1947), 102 *ss.*

[21] *Ibid.,* 75.

[22] *Ibid.,* 85 *ss.*

[23] *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtungen* (1944), 2ª ed. (1951), 44, cap. "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", de 1936. Martin Heidegger, *Arte y poesía,* Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., 1958; 2ª reimp., 1978, p. 147, col. Breviarios, núm. 229.

[24] *Ibid.,* 26.

[25] *Ibid.,* 27.

[26] *Ibid.,* 108, cap. "Andenken", de 1943.

[27] *Platons Lehre,* 76.

[28] *Erläuterungen,* 66, cap. "Wie wenn am Feiertage", de 1941.

* Citado por Heidegger en *Arte y poesía,* Fondo de Cultura Económica, col. Breviarios, 1ª ed., 1958; 2ª reimp., 1978, p. 133. [E.]

[29] *Erläuterungen,* 37.

[30] *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität,* 22.

[31] *Freiburger Studentenzeitung,* del 3 de noviembre de 1933.

[32] *Erläuterungen,* 73.

[33] Debe destacarse que en sus últimos escritos Heidegger emplea el término "pensamiento" *("das Denken")* esencialmente para designar su propio pensamiento.

[34] *Psychologie und Religion* (1942), 133. Este fragmento no figura en la edición inglesa.

[35] Wilhelm-Jung, *Das Geheimnis der goldenen Blüte* (1929), 73. *Cf.* Wilhelm-Jung, *The Secret of the Golden Flower,* traducido por Cary F. Baynes (1935), 135.

[36] Jung-Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (1941), 109. *Cf.* C. G. Jung y K. Kerényi, *Essays on a Science of Mythology* (1949), 102.

[37] *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (1928), 205. *Cf. Two Essays on Analytical Psychology,* trad. por H. G. y C. F. Baynes (1928), "*The Relation between the Ego and the Unconscious",* 267.

[38] *Psychologische Typen* (1921), 340. *Cf. Psychological Types,* trad. por H. G. Baynes (1923), 300 *ss.*

[39] *Geheimnis,* 73. *Cf. The Secret of the Golden Flower,* 135.

[40] *Typen,* 340. *Cf. Psychological Types,* 300.

[41] *Geheimnis,* 73. *Cf. The Secret of the Golden Flower,* 135.

[42] Evans-Wentz, *Das tibetanische Totenbuch "Bardo Thödol"* (1936), 18.

[43] *Psychologie und Alchemie* (1944), 28. *Cf. Psychology and Alchemy,* trad. por R. F. C. Hull (1952).

[44] *Totenbuch,* 19.

[45] No se encuentra expresión análoga en los filósofos del siglo anterior que, como Fries y Beneke, deseaban asentar la metafísica sobre la base de la psicología.

[46] *Cf.* "Der Geist der Psychologie" (*Eranos-Jahrbuch,* 1946), 460 *ss.*

[47] *Seelenprobleme der Gegenwart* (1931), 417. *Cf. Modern Man in Search of a Soul,* trad. por W. F. Dell y C. F. Baynes (1933), 239.

[48] *Geheimnis,* 73. *Cf. The Secret of the Golden Flower,* 135.

[49] Compárese especialmente la segunda parte de la frase de *Seelenprobleme,* 417, citada más arriba: "La conciencia moderna… ansía *conocer,* es decir, poseer la experiencia primitiva", con otra frase contenida en el mismo libro (p. 83): "Nosotros, los modernos, tendemos a experimentar una vez más el espíritu, es decir, adquirir la experiencia primitiva." *Cf. Modern Man,* 140.

[50] *Ibid.,* 327. *Cf. Modern Man,* 217 *ss.*

[51] *Ibid.,* 77. *Cf. Modern Man,* 135.

[52] *Religion,* 145 *ss. Cf. Psychology and Religion,* 97 *ss.*

[53] *Beziehungen,* 203 *ss. Cf. Two Essays on Analytical Psychology,* 267.

[54] *The Integration of the Personality,* trad. por S. M. Dell (1940), "The Development of Personality", 291 *ss. Cf. Wirklichkeit der Seele* (1934), conferencia "Vom Werden der Persönlichkeit", de 1932, 197 *ss.*

[55] *Wirklichkeit der Seele,* 208 *ss. Cf. The Integration of the Personality,* 302 *ss.*

[56] *Beziehungen,* 205. *Cf. Two Essays,* 267.

[57] *Geheimnis,* 61. *Cf. The Secret,* 80.

[58] *Cf. Religion*, 139 *ss.; Psychology and Religion,* 94 *ss.*

[59] *"Der Geist der Psychologie",* 477.

[60] *Ibid.,* 474.

[61] "Puesto que sólo Dios es libre e increado, es como el alma en cuanto a libertad, pero no en cuanto a ser increado, pues el alma ha sido creada." Sermón 13, Raymond Blakney, *Meister Eckhart, A Modern Translation* (1941), 159. Para el original, *Cf. Predigten,* ed. Quint, 13 *ss.*

[62] "Über das Selbst" (*Eranos-Jahrbuch,* 1948), 315. *Cf. Psychologie und Alchemie,* 61.

[63] *Symbolik des Geistes* (1948), 385.

[64] *Ibid.,* 410.

[65] "Das Wandlungssymbol in der Messe" (*Eranos-Jahrbuch,* 1940-1941), 153 *ss.*

[66] *Symbolik,* 439. *Cf. Religion,* 108 *ss.;* "Zur Psychologie der Trinitätsidee" (*Eranos-Jahrbuch,* 1940-1941), 51 *ss.; Alchemie,* 212.

[67] *Symbolik,* 417.

[68] *Alchemie,* 22 *ss.*

[69] *Religion,* 172 *ss. Cf. Psychology and Religion,* 106.

[70] *Symbolik,* 409. *Cf. "Selbst",* 304.

[71] *Religion,* 111. *Cf. Psychology and Religion,* 74.

[72] *Cf.* especialmente *Religion,* 175 *ss. (Psychology and Religion,* 107 *ss.*)

[73] *Holzwege,* 235. Recomendamos una comparación con la expresión jungiana "El interregno está lleno de peligro", tomada de su contexto (*Psychologie und Religion,* 158), que significa lo opuesto. (El fragmento no figura en *Psychology and Religion,* que difiere de la edición alemana.)

VI. RELIGIÓN Y ÉTICA

1

APREHENDEMOS un elemento esencial del camino del espíritu humano conocido por la historia si observamos ese camino desde el punto de vista de los cambios producidos en la relación entre lo ético y lo religioso. Pero no debemos considerar a cada uno de ellos, tanto a lo ético como a lo religioso, en una u otra de sus manifestaciones, sino en su forma básica.

Por lo ético en este sentido estricto entendemos el sí y el no que el hombre da a la conducta y a las acciones que le son posibles, a la radical distinción entre ellas que las afirma o las niega, no de acuerdo con su utilidad o perjuicio para los individuos y la sociedad, sino de acuerdo con su valor y su disvalor. Hallamos lo ético en su pureza sólo allí donde la persona humana se enfrenta con su propia potencialidad y distingue y decide en tal confrontación, sin preguntar qué es lo bueno y qué lo malo en ésta, su propia situación. El criterio mediante el cual se llevan a cabo esta distinción y esta decisión puede ser ya un criterio tradicional, ya un criterio percibido por el individuo mismo, ya un criterio adquirido por revelación. Lo importante es que surja una y otra vez de las profundidades la llama crítica, iluminando primero, luego quemando y purificando. La fuente más verdadera de esto es un conocimiento fundamental inherente a todos los hombres, aunque en las más variadas intensidades y grados de conciencia, y en su mayor parte ahogado por ellos. Es el conocimiento por parte del individuo de lo que él es "en verdad", de qué está destinado a ser en su única y no repetible existencia creada. Cuando este conocimiento se halla plenamente presente, puede surgir de él la comparación entre lo que uno en realidad es y aquello para lo que uno está destinado. Lo que se encuentra, se confronta con la imagen, no con la llamada ideal, sino con la imagen surgida de ese misterio del ser mismo que llamamos persona. Así, el genio que lleva su nombre enfrenta a la plenitud demoniaca de la conducta y de las acciones posibles ofrecidas al individuo en este momento. Podemos llamar a la distinción y decisión surgidas de estas profundidades con el nombre de acción de la *preconciencia.*

Entendemos por lo religioso en este sentido estricto, por otra parte, la relación de la persona humana con lo Absoluto, cuando y en cuanto la persona ingresa y permanece en esta relación como un ser total. Esto presupone la existencia de un Ser que, si bien limitado e incondicionado en Sí mismo, permite que otros seres limitados y condicionados existan fuera de Él. Incluso les permite establecer con Él una relación tal

como la que aparentemente sólo puede existir entre seres limitados y condicionados. Así, en mi definición de lo religioso, "lo Absoluto" no significa algo en lo que la persona humana cree sin que se diga nada de su existencia, sino la realidad absoluta misma, cualquiera sea la forma en que se presenta a la persona humana en este momento. En la realidad de la relación religiosa, lo Absoluto llega a ser en la mayoría de los casos algo personal: a veces de manera reconocida como el budismo, surgido de una relación personal con el "No Originado" —surgido en forma gradual y, por así decirlo, de mala gana en el desarrollo de una religión. Es en verdad legítimo hablar de la persona de Dios dentro de la relación religiosa y en su lenguaje; pero al hacerlo así nada decimos de lo Absoluto que lo reduzca a lo personal. En cambio, decimos que penetra en la relación como la Persona Absoluta a la que llamamos Dios. Uno puede entender la personalidad de Dios como Su acción. Es incluso permisible al creyente creer que Dios llegó a ser una persona por amor a él, pues en nuestro mundo humano de existencia la única relación recíproca con nosotros es la relación personal.

Por otra parte, no podemos hablar de lo religioso en el sentido estricto que aquí empleamos, donde no existe relación y donde no la puede haber. Tal es el caso cuando, en su concepto de Dios, un hombre entiende simplemente todo lo que es, fuera de lo cual ni siquiera él mismo puede existir como ser separado y capaz, como tal, de entrar en relación con Dios, aunque fuera para perderse una y otra vez en esa relación. Pero esto sucede también cuando un hombre tiene como concepto de Dios su propio ego, no importa bajo qué complicados disfraces oculte su significado. Lo que sucede aquí, en la seudomística cámara de espejos y espectros, nada tiene que ver con la relación real, ni siquiera con el ego verdadero. El ego verdadero aparece sólo cuando establece una relación con el Otro. Cuando esta relación es rechazada, el ego verdadero se desvanece —hecho que, en ocasiones, puede evocar la mayoría de los efectos fosforescentes.

Debemos aferrarnos a estas concepciones cuando consideramos la trayectoria del espíritu humano desde el punto de vista de los cambios en la relación entre lo ético y lo religioso.

2

La esencia de la relación entre lo ético y lo religioso no puede determinarse comparando las enseñanzas de la ética y de la religión. Uno debe más bien penetrar en esa zona de cada esfera en la cual esas enseñanzas se solidifican en una situación concreta, personal. Así pues, es la decisión moral efectiva del individuo por una parte, y su relación efectiva con lo Absoluto por la otra, lo que aquí nos concierne. En ambos casos no se halla involucrada una mera facultad de la persona, sea su pensamiento, su sentimiento o su

voluntad, sino la totalidad de estas facultades, y más aún, el hombre todo. No se nos da una tercera esfera situada encima de estas dos; sólo podemos hacer que las dos primeras se enfrenten y en forma tal que cada una determine en este encuentro su relación con la otra. Si desde el punto de vista de lo religioso miramos en forma tan concreta la relación entre ambas esferas, veremos su marcada tendencia a enviar sus rayos hasta que penetran toda la vida de la persona, produciendo un amplio cambio estructural. La religiosidad viva desea producir un ethos viviente. En cambio, nuestra vista encuentra algo completamente distinto cuando tratamos de examinar la conexión entre los dos campos desde el punto de vista de lo ético. El hombre que busca la distinción y la decisión en su propia alma no puede extraer de ella, de su alma, una escala absoluta de valores. Sólo de una relación personal con lo Absoluto puede surgir el carácter absoluto de las coordenadas éticas, sin el cual no existe conocimiento completo del ego. Aun cuando el individuo califica de suyo un criterio absoluto transmitido por la tradición religiosa, debe volver a forjar ese criterio en el fuego de su relación personal y esencial con lo Absoluto, si ha de tener validez verdadera. Mas siempre lo religioso concede, lo ético recibe.

Sería no comprender fundamentalmente lo que digo suponer que defiendo la llamada heteronomía moral o leyes morales externas, por oposición a la llamada autonomía moral o leyes morales impuestas por el ser personal. Cuando lo Absoluto habla en la relación recíproca, ya no existen tales alternativas. Todo el significado de la reciprocidad radica precisamente en esto, en que no desea imponerse sino ser aprehendida libremente. Nos da algo que comprender, pero no nos da la comprensión. Nuestro acto debe ser enteramente nuestro para que se revele lo que debe sernos revelado, incluso aquello que debe descubrir cada individuo para sí mismo. En la teonomía, la ley divina te busca a ti mismo, y la verdadera revelación se te revela a ti mismo.

3

Desde este punto, desde la realidad de la relación entre las esferas de la vida de la persona, y sólo desde este punto, puede concebirse adecuadamente su relación con la historia del hombre.

Dos veces en la historia de la humanidad —en cuanto puede ser apreciada y comprendida por el hombre— ha habido intentos de ligar con lo Absoluto la distinción entre bien y mal. Las dos manifestaciones de esta gran empresa del espíritu son, a no dudarlo, todo lo diferentes que es posible serlo en su naturaleza y en el curso de su desarrollo.

La primera manifestación apareció en la antigüedad oriental y griega. Es la enseñanza de una universal continuidad de significado, cuyo principio aparece en China como el Tao, en la India como Rita, en el Irán como Urta (pronunciado generalmente Asha) y en Grecia como Dike. Se nos dice que los poderes celestiales han confiado al hombre la pauta de la conducta correcta. Mas no se trata de un orden que esos poderes han imaginado para el hombre; se trata de su propio orden. El cielo no desea establecer un orden especial para la tierra; desea que ella comparta el orden propio del cielo. El orden moral es idéntico al cósmico. La totalidad de los seres existentes constituye, por su naturaleza, *una* sociedad dotada de *un* código de leyes. Carece de importancia que se represente a los antepasados como dioses o que exista una relación de toma y daca entre los antepasados y los dioses. De acuerdo con su sentido y su destino, hombres y dioses constituyen en última instancia una sola sociedad dotada de un solo orden, y se trata de un orden de virtud. Los hombres pueden, es cierto, tratar de eludir ese orden, como con no poca frecuencia lo hacen incluso los dioses del mito; sin embargo, el poder de este orden reina sobre todos y determina finalmente la coherencia de los acontecimientos. El Rita, que en el mundo de nuestras percepciones distingue y decide entre el bien y el mal, entre lo correcto y lo equivocado, es un ethos cósmico —aunque también metacósmico — del Ser. Así se dirige a los dioses un himno védico: "Tu Rita, oculto detrás del Rita (el Rita que puede percibirse en la vida empírica), se yergue eternamente firme, allí donde son desuncidos los caballos del Sol." Según un antiguo texto zoroástrico el dios más elevado, que creó el mundo material, es también el padre de la buena disposición efectiva y de la devoción que lleva a cabo buenas obras. "La Tierra y el Cielo —dice el *Libro de las Mutaciones* chino, cuyo núcleo central es muy antiguo— se mueven en la devoción; por ello ni el Sol ni la Luna se salen de su curso." Heráclito de Éfeso dice esencialmente lo mismo, en distinta forma. "El Sol no rebasará sus medidas; que, si las rebasare, las Erinias, servidoras de la Justicia, sabrían encontrarlo."* Las vengadoras de la culpa humana también vigilan el "sagrado orden del mundo". Como ley del universo, fue formulada aun antes de Heráclito por Anaximandro de Mileto: "Todos los seres deben expiar el mal que han cometido, y hacerse justicia los unos a los otros." Y por parte de la escuela de Confucio oímos: "Quien acepta la responsabilidad ante el Tao del cielo y la tierra es llamado hombre." Todas estas frases se completan mutuamente, como si pertenecieran a un solo libro.

4

La crisis de esta doctrina común a las grandes culturas de Oriente, incluyendo las sociedades griegas del Asia Menor, estalló en suelo europeo, en Grecia. La expresión

filosófica de esta crisis se conoce con el hombre de Sofística. Sus críticas más características se dirigen a la relación entre lo ético y lo absoluto cuestionando, desde el punto de vista de los hechos biológicos, el cosmos como esquema unificado. Puede parecernos que los cuerpos celestes gozan de ese perfecto acuerdo que un coro de Esquilo llama "la armonía de Zeus"; mas donde existe la vida reina otra ley, según la cual el fuerte elimina al débil. Unos pocos sofistas, los radicalmente individualistas de entre ellos, llegan a la conclusión de que el derecho del fuerte es válido incluso dentro de la sociedad humana; pero la mayor parte de ellos defiende la ley de la sociedad, que une a los débiles en un cuerpo poderoso. La sociedad humana determina lo bueno y lo justo; lo hace con base en lo que le resulta útil. Mejor dicho, como no existe una sola sociedad sino muchas y diversas sociedades, uno debiera decir que las sociedades se comportan de esa manera. El bien, por consiguiente, no es único y consistente, es "abigarrado y múltiple". En otras palabras, sólo existen costumbres y modales cambiantes, valores y regulaciones cambiantes; no existe función primordial de asentimiento y disentimiento inherente al Ser mismo, que subraya toda esta variedad y multiplicidad y, de hecho, la hace posible. "El hombre —resume el más grande de los sofistas— es la medida de todas las cosas."

Debemos comprender la doctrina de Platón sobre las Ideas como protesta contra esta relativización de todos los valores, como el gran intento del pensamiento antiguo por restaurar la conexión de lo ético con lo Absoluto y así permitir al hombre concreto y actuante encontrar, una vez más, el fundamento del Ser. Consecuentemente con esta intención, Platón formuló al final de su camino, como contraparte exacta de la frase de Protágoras, el enunciado opuesto: "Dios es la medida de todas las cosas." Una vez trastornada la creencia —común a las primeras culturas orientales— en una unidad del universo, representante de lo correcto, y una vez escindida la naturaleza en un cosmos armonioso y un "bios" discordante, el mundo de las cosas ya no podría servir al hombre como modelo y pauta. Ese mismo mundo debía hacer frente a un mundo inviolable, arquetípico, de Formas puras.

Mas la intención conduce, como por necesidad, incluso a la construcción platónica de este mundo superior cuya cima más elevada la constituye la idea del Bien o Dios. El Ethos eterno, el fundamento del ser de esa función humana universal que opone el sí al no e impulsa a una decisión, ese Ethos se convierte en la "forma" más elevada de lo Absoluto. Es el "Bien y el Debiera Ser" que liga y mantiene unido a todo el ser. Con una claridad de pensamiento nunca antes lograda, se establece aquí para el hombre la tarea de realizar la incondicionalidad del Bien a través de su persona. La "imitación" objetiva de Ideas por parte de las cosas se transforma —en la subjetividad y mediante ella— en el acto espiritual de llegar a ser justo. Este postular la función ética como trascendente resulta posible a través de uno de los más osados pensamientos del hombre. Según ese

pensamiento, el Bien "sobrepasa al ser en dignidad y en poder" como "causa fundamental de todo lo justo y lo hermoso". El Bien confiere el ser a cada cosa individual, no simplemente para que exista, sino para que pueda perfectamente llegar a ser aquello para lo que fue creada. La distinción entre lo afirmado y lo negado, que conduce a la conquista del no por parte del sí, se yergue por encima del ser aún indiferenciado como tal. En sus más íntimas profundidades, uno se aproxima al misterio de Dios, pues no el Ser, sino sólo el Ser Perfecto puede ser llamado Dios. "Si uno no cesa —dice Platón— hasta haber alcanzado el Bien mismo a través del conocimiento mismo, uno alcanza el fin de lo cognoscible." ¿Pero dónde reconoce uno el Bien? Platón no nos da respuesta específica a esta pregunta, mas nos aproximamos mucho a él si decimos que el Bien se reconoce allí donde se revela al individuo que decide, con todo su ser, llegar a ser aquello para lo cual fue creado. Y en realidad, ya tenga lugar en el alma, ya en el mundo, nada es tan misterioso como la aparición del Bien. A su luz, todas las enseñanzas secretas aparecen como convenciones aprendibles; la relación esencial de la persona humana con aquello que "sobrepasa al ser" no puede aprenderse, sólo puede despertarse.

5

El osado intento de Platón de establecer un mundo de Ideas en el lugar del agonizante mundo celestial prototípico, que garantizaba a las grandes culturas orientales el carácter absoluto de los valores más elevados, ese intento no tuvo éxito, por grande y perseverante que haya sido su influencia. El proceso que había comenzado continuó, conduciendo a la disolución del carácter absoluto de las coordenadas éticas y, en constante interacción con ella, a la desintegración del mundo antiguo.

Mucho antes de esto, sin embargo, se había completado la primera etapa del segundo gran intento en la historia del espíritu humano por ligar con lo Absoluto la distinción radical entre el bien y el mal. Este intento, como he dicho anteriormente, fue totalmente distinto del primero en su método y en el curso de su desarrollo. No se originó, como el primero, en un grupo unido de culturas superiores esparcidas en todo un continente. Se originó en una cuadrilla de ganaderos y ocasionales labradores que abandonaron la alta civilización de Egipto donde, como pueblo extraño, habían arrastrado a duras penas una existencia semilibre, semiesclava, para convertirse en vagabundos y buscadores de tierra, y quienes en su camino, en un oasis, se constituyeron en una unión contractual de tribus vinculadas por su fe común en Dios. Este "Dios de Israel" fue dador y protector de la ley, como algunos otros dioses tribales semitas, mas la alianza establecida con Él se basó en una distinción entre el bien y el mal tan fervorosa, tan genuinamente exigida y

protegida, como no se le había conocido en ninguna de esas tribus. Una y otra vez, y cada vez con mayor claridad, los dirigentes espirituales dijeron al pueblo recién despertado que Él era "el Juez de la tierra" que ahora había elegido precisamente a este pueblo como Su seguidor inmediato, para que pudiese comenzar a realizar Su virtud. Esta virtud, es decir la confirmación de lo que es justo y la superación de lo que es injusto, no estaba ya aquí corporizada en una sociedad celestial que debía servir como modelo para la sociedad humana. No era el orden cósmico lo decisivo sino su soberano, el Señor del cielo y de la tierra, quien enseñó a la criatura humana formada por Su mano a distinguir en su alma entre el bien y el mal tal como Él mismo, al crear el mundo, había distinguido entre la luz y la oscuridad.

Es usual concebir la conexión entre lo ético y lo religioso en Israel exclusivamente en forma de una orden celestial acompañada por una amenaza de castigo. Hacerlo así es perder de vista lo esencial. Pues el otorgamiento de la ley en el Sinaí se entiende en forma adecuada como el cuerpo de reglas que el Gobernante divino confirmó a Su pueblo en la hora de Su ascensión al trono. Todas las prescripciones de este cuerpo de reglas, tanto las rituales como las éticas, están destinadas a conducir más allá de ellas mismas, hacia la esfera de lo "sagrado". La meta del pueblo no fue establecida por habérsele ordenado que fuese un pueblo "bueno", sino un pueblo "santo". Así, toda demanda moral se enuncia como regla que elevará al hombre, al pueblo humano, a la esfera en la cual lo ético se confunde con lo religioso o, más bien, donde la diferencia entre lo ético y lo religioso queda suspendida en el aliento de lo divino. Esto se expresa con insuperable claridad en la razón expuesta para la meta impuesta: Israel será santo "pues Yo soy santo". La imitación de Dios por parte del hombre, el "seguir su camino", puede cumplirse naturalmente sólo en aquellos atributos divinos vueltos hacia el ethos humano, en la justicia y en el amor, y todos los atributos son transparentes y dejan ver la Santidad que está por encima de ellos, Santidad que debe ser reproducida en la radicalmente distinta dimensión humana. Se expone la norma absoluta para mostrar el camino que lleva ante la presencia de lo Absoluto.

La suposición previa para esta conexión entre lo ético y lo religioso, sin embargo, es la concepción básica de que el hombre, si bien creado por Dios, fue establecido por Él en una independencia que ha permanecido desde entonces sin menoscabo. En esta independencia, el hombre está colocado frente a Dios. De manera que el hombre toma parte con plena libertad y espontaneidad en el diálogo entre ambos que constituye la esencia de la existencia. Que esto sea así a pesar del ilimitado poder y conocimiento de Dios constituye precisamente el misterio de la creación del hombre. En ello se fundamenta la perdurable realidad de la distinción y decisión que el hombre consuma en su alma.

La corriente del cristianismo, afluyendo sobre el mundo desde la fuente de Israel y reforzada por poderosos influjos —en especial el iranio y el griego—, surgió en una época de la civilización helenística y especialmente de su vida religiosa, en la cual el elemento pueblo se veía desplazado por el elemento individuo. El cristianismo es "helenístico" en cuanto renuncia al concepto de "pueblo santo" y reconoce sólo una santidad personal. La religiosidad individual alcanza así una intensidad e intimidad hasta entonces desconocida, en especial desde que la imagen omnipresente de Cristo permite al individuo una relación mucho más concreta como seguidor y como imitación, que lo permitido por la naturaleza sin imagen del Dios de Israel, que es un Dios que se revela, pero no menos un Dios que se oculta (de ninguna manera, como suele decir la gente, un Dios oculto). Los pueblos ganados al cristianismo no hubiesen podido establecer una relación inmediata con este Dios que no se fija en ninguna forma definida y se retrae de toda manifestación. Estos pueblos no vivían, como Israel, en una relación fundamental con Él, como pueblo de la alianza. Unida además a este individualismo cristiano, la relación entre lo ético y lo religioso resultó menoscabada. Pues cuando ya no se reconoce o no se considera seriamente una santificación del pueblo como pueblo, los pueblos no aceptan la nueva fe como pueblo, sino como colecciones de individuos. Aun cuando tienen lugar conversiones en masa, el pueblo como pueblo permanece sin bautizar; no ingresa, como pueblo, en la nueva alianza que ha sido proclamada.

Esto significa que un gran poder espiritual, tal como lo fue la profecía en Israel, ya no cumple aquí la tarea de denunciar y reprobar, en aras de la santidad del pueblo, lo profano tanto en la vida pública como en la vida privada del individuo que ha participado de esta vida pública, por así decirlo, "en buena conciencia". Por cierto que en la historia de los pueblos cristianos no faltan hombres de espíritu encendido y prestos para el martirio en la lucha por la virtud; pero el mandamiento "Llegaréis a ser un pueblo santo en mí" ya no vivía detrás de ellos.

Algo más, de importancia aún más profunda, se agregó a esto, relacionado también con el desarrollo significativo y legítimo de la supremacía fundamental de lo religioso. Lo que constituía el núcleo de la enseñanza profética en Israel era la tarea de la vida, a cumplir con base en la plena intención de la fe; y la intención de la fe era la acción más íntima del hombre. Los profetas luchaban contra las obras rituales vacías de la intención de la fe. En tiempos de Jesús, sus sucesores lucharon contra las obras morales vacías de la intención de la fe. A esos sucesores pertenecieron los grandes maestros fariseos y el mismo Jesús. San Pablo y la teología paulina despreciaron las obras en beneficio de la fe. Dejaron sin desarrollar aquello que unía a ambas, la demanda de la intención de la fe, intención de la obra con base en la fe, exigencia subyacente en la proclama de lo que place a Dios desde los primeros profetas bíblicos hasta el Sermón de la Montaña. Mas desde San Agustín hasta la Reforma la tendencia fue apreciar la fe como un don de Dios.

Esta concepción sublime, con todo lo que la acompaña, dio como resultado que el misterio israelita del hombre como interlocutor independiente de Dios quedara relegado a las sombras. El dogma del pecado original no era apto para fomentar esa conexión especial de lo ético con lo religioso que la verdadera teonomía trata de realizar a través de la fiel autonomía del hombre.

En las enseñanzas sobre la correspondencia entre cielo y tierra halladas en las grandes culturas asiáticas, el principio normativo no se diferencia aún completamente del teológico (comprendiéndose la teología como una reflexión de la religión sobre sí misma). Sólo existe un lado normativo de la verdad vuelto hacia el hombre. En la enseñanza de Israel, el ethos es una función inherente a la religión, ya no un lado sino en verdad un efecto directo de ella. En el cristianismo, que confiere el carácter de exclusividad a la creencia israelita en la indispensable gracia de Dios, aunque la norma se presenta como la "nueva ley", ya no puede ocupar un lugar central. Resulta así fácil para la norma secular ganar más y más terreno a expensas de aquélla. En su forma política, a no dudarlo, la norma secular trata de asegurarse una base religiosa absoluta a través del concepto del derecho divino de los reyes y de otros medios. El verdadero vínculo de lo ético con lo Absoluto, sin embargo, está aquí cada vez más ausente.

6

La crisis del segundo gran intento de ligar lo ético a lo Absoluto se extiende hasta nuestro tiempo. Como el primero, también halló su expresión intelectual en un movimiento filosófico que relativizó los valores, aunque fue sin duda más diferenciado que el de los sofistas. Tuvo su preludio ya en el siglo XVII en opiniones como la de Hobbes, que nos recuerdan en algunos puntos las formulaciones de un texto sofista perteneciente al siglo V a.C.** Su desarrollo decisivo, sin embargo, tiene lugar durante el siglo XIX, mediante una actitud mental que podría calificarse de filosofía de la reducción o de la detección. Quien la perfeccionó, Nietzsche, la llamaba "el arte de la desconfianza".

Esta filosofía , al igual que la de los sofistas, une la perspectiva biológica con la histórica y la psicológica, y trata de desenmascarar el mundo espiritual como sistema de engaños y autoengaños, de "ideologías" y "sublimaciones".

Encuentra su verdadero comienzo en la crítica de la religión expuesta por Feuerbach, quien desarrolló en forma aparentemente inversa la frase de Protágoras según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. Se resume en la frase: "Lo que el hombre no es sino aquello que anhela o que desea ser, sólo eso y precisamente eso, nada más, es Dios." Una senda directa lleva de Feuerbach a Marx, salvo que para Marx no tendría significado real un enunciado de esa clase, metafísico y no histórico. Para Marx,

siguiendo a Vico, no existe conocimiento salvo el histórico. Marx transforma la tesis de Feuerbach, ampliándola por una parte hasta abarcar todas las ideas religiosas, morales, políticas y filosóficas, mas insertando todas ellas, por otra parte, dentro del proceso histórico. Este proceso, a su vez, ha de entenderse sólo a través de los cambios acaecidos en las condiciones de producción y de los conflictos que de ellos surgen. En toda moral, arguye Marx, se expresan en forma ideal las condiciones de existencia de la clase gobernante. Mientras exista la lucha de clases, toda distinción entre bien y mal es simplemente una función de esa lucha, todas las normas de vida son ya expresiones de poder, ya armas para la imposición de ese poder. Esto se aplica esencialmente no sólo a los contenidos morales cambiantes, sino también a la valoración moral como tal.

Mientras la crítica nietzscheana de la moral permanece dentro de la esfera histórica, puede comprendérsele objetivamente —aunque el mismo Nietzsche estaba naturalmente lejos de comprender así— como una modificación de la doctrina marxista de las ideologías. También Nietzsche apreció la moral histórica como expresión e instrumento de la lucha de poder entre clases dominantes y oprimidas, y también sólo del lado de las últimas. Es sobre este aspecto, el de la "moral esclava" —y él entiende que el cristianismo pertenece a tal categoría—, sobre el que Nietzsche fija particularmente su atención. Subyacente en su concepción de la aparición histórica de la moral está su opinión sobre la génesis de los valores, según la cual éstos y sus transformaciones están "en relación con el crecimiento del poder de quien determina los valores". Subrayando esta opinión, a su vez, se encuentra la concepción metafísica de que la vida del espíritu —como toda vida— puede reducirse al único principio de la "voluntad de poder". Pero ahora Nietzsche lleva a cabo una inversión singular. La "moral esclava", que se vuelve contra la "voluntad de poder", se identifica con toda la moral, tal como si no existiese la "moral de amos" que Nietzsche aprueba.

Por una parte, proclama una moral de bases biológicas: "Enseño la negación de todo lo que debilita. Enseño la afirmación de todo lo que fortalece." Por otra, empero, explica que lo decisivo es el escepticismo ante toda moral y que nuestra época es época de declinación de la interpretación moral del mundo. Esta declinación terminará en el nihilismo, que el mismo Nietzsche profesa. Esto significa que "los más elevados valores pierden su valor", de manera que falta una meta para la existencia. El nihilismo, sin embargo, será superado ahora creando una meta "que permanecerá suspendida sobre la humanidad y sobre el individuo". Vale decir que una nueva meta, un nuevo significado de la existencia y un nuevo valor son creados por la doctrina nietzscheana del Superhombre. No se ha percatado, sin duda, que todo esto ya está básicamente abrogado por el resto de su enseñanza, la del eterno retorno de lo mismo, a la cual él mismo llama "la forma más extrema del nihilismo" y la eternización de lo carente de significado.

Nietzsche sabía, tan básicamente como no muchos pensadores modernos anteriores a él, que el carácter absoluto de los valores éticos tiene sus raíces en nuestra relación con lo Absoluto. Y comprendió esta hora de la historia humana como aquella en la cual "ya no puede sostenerse la creencia en Dios y en un orden moral esencial". Su pronunciamiento decisivo es el grito "Dios ha muerto". Mas pudo soportar esta proclamación sólo como recodo en su camino, no como punto final. Nietzsche busca repetidamente una concepción que muestre una salida que pueda salvar a Dios para quienes carecen de él. "Las religiones están en ruinas por culpa de su creencia en la moral —dice—. El Dios moral cristiano es insostenible." Pero esto no conduce todavía al simple ateísmo, "como si no pudieran existir otras especies de dioses". Desde dentro del hombre mismo debe surgir, si no el nuevo dios, al menos un sustituto válido de Dios, el "Superhombre". Pero esto es al mismo tiempo la medida de los nuevos valores, afirmadores de la vida; sobre este concepto se funda la nueva escala biológica de valores en la cual la antinomia bien-mal queda remplazada por la antinomia fuerte-débil. Y aquí tampoco percibe Nietzsche que toda la ambigüedad ligada siempre a los valores bien-mal resulta fatalmente sobrepasada por la ambigüedad intrínseca de los valores fuerte-débil. "Los sofistas —dice Nietzsche— poseen el valor común a todos los espíritus fuertes de conocer su inmoralidad. Los sofistas eran griegos; cuando Sócrates y Platón se pusieron del lado de la virtud y la corrección, fueron judíos o yo no sé qué." Nietzsche quería vencer el nihilismo que él mismo había consumado; como resultado, llegó al fracaso. No digo esto en el sentido en que lo podría decir de Platón, quien fracasó porque no tuvo éxito en el curso histórico de los acontecimientos. Lo que quiero decir es, en cambio, que, por oposición a la doctrina de las Ideas, la "doctrina del Superhombre" no es tal doctrina y que, frente a la escala de valores definida por la ideas del Bien, la escala de valores fuerte-débil no es tal escala de valores.

La situación en que nos hallamos está parcialmente condicionada por este abortivo intento del nihilismo de realizarse y de superarse al mismo tiempo. Pero una cosa podemos aprender del nihilismo. Una estructura puramente moral de la autoridad no nos sacará de esta situación para llevarnos a una diferente.

---

* *Los presocráticos,* Fondo de Cultura Económica, 1ª ed., 1944; 3ª reimp., 1982, Col. Popular, p. 247. [E.]
** Jámblico anónimo.

VII. SOBRE LA SUSPENSIÓN DE LO ÉTICO

EL PRIMER libro de Kierkegaard que leí cuando joven fue *Temor y temblor,* una obra construida enteramente con base en la narración bíblica del sacrificio de Isaac. Hoy pienso todavía en ese momento porque fue entonces cuando recibí el impulso que me movió a reflexionar sobre la relación entre las categorías de lo ético y lo religioso.

Mediante el ejemplo de la tentación de Abraham, este libro expone la idea de que existe una "suspensión teleológica de lo ético", de que la validez de un deber moral puede verse a veces suspendida de acuerdo con la finalidad de algo superior, de lo más elevado posible. Cuando Dios ordena a uno matar a su hijo, la inmoralidad de lo inmoral se suspende mientras dura esa situación. Más aún, aquello que de otra manera es puramente malo resulta, mientras dura la situación, puramente bueno porque place a Dios. En lugar de lo universal y de lo universalmente válido, se coloca algo fundado exclusivamente en la relación personal entre Dios y "el Único". Pero precisamente por ello resulta una relativización de lo ético, de lo universal y de lo universalmente válido. Sus valores y leyes son expulsados del plano de lo absoluto y pasan al de lo relativo, pues lo que constituye un deber en la esfera de lo ético deja de poseer carácter de absoluto en cuanto se le confronta con el deber absoluto hacia Dios. "¿Pero qué es el deber?", pregunta Kierkegaard. "¡El deber es en realidad sólo la expresión de la voluntad de Dios!" En otras palabras, Dios establece el orden del bien y del mal, y lo transgrede donde Él lo desea. Lo hace así de persona a persona, es decir, en relación personal y directa con el individuo.

Kierkegaard ha hecho el mayor hincapié posible sobre la implacable seriedad de este "de persona a persona". Ha declarado con absoluta claridad que este proceso sólo se abrirá para quien sea digno de ser llamado el elegido de Dios. "¿Pero quién —pregunta— es ese elegido?" En particular, nos asegura una y otra vez que él mismo carece de este valor de fe necesario para hundirse confiadamente, con los ojos cerrados, en el absurdo. Para él es imposible llevar a cabo el paradójico movimiento de fe cumplido por Abraham. Debe tenerse presente, sin embargo, que Kierkegaard también afirma haberse esforzado por llegar a ser "el Único" en el sentido más estricto del vocablo, mas sin haberlo logrado, y que, a pesar de ello, en alguna ocasión consideró la posibilidad de hacer colocar sobre su tumba la inscripción "ese Único". Innumerables indicios nos llevan a pensar que al describir cómo Abraham renunció a su hijo y, a pesar de ello, creyó que no lo perdería (así entendió Kierkegaard el hecho), Kierkegaard tenía presente el día en el cual, hacía poco más de un año, él había roto su compromiso con su amada y, aún así,

pensaba que sería capaz de mantener este compromiso en una dimensión más elevada, inconcebible. En la senda de esa unión (lo explicó alguna vez) "se erguía una divina protesta"* aunque él no abrigaba confianza perdurable en esta idea. Tan escasa era su confianza, en efecto, que en el año de la publicación de *Temor y temblor* pudo escribir esta frase: "Si yo hubiese tenido fe, habría permanecido junto a ella."

Aquí, el acontecimiento es separado de la situación entre Abraham y Dios, en la cual Dios anula el orden ético por Él mismo establecido y es llevado a una esfera donde lo que sucede tiene lugar en forma mucho menos inequívoca que en la narración bíblica. "Aquello que el Único debe entender por Isaac —dice Kierkegaard— puede ser decidido sólo por y para él mismo." Esto significa, clara y precisamente, que no lo aprende —al menos no lo aprende inequívocamente— de Dios. Dios exige de él un sacrificio, pero queda a cargo del Único interpretar en qué consiste tal sacrificio. Su interpretación estará siempre determinada por las circunstancias de su vida en esa hora. ¡Cuán diferente es la voz con que aquí habla la Biblia! "Tu hijo, tu único hijo a quien tú amas, Isaac." Nada hay que interpretar. El hombre que oye se entera totalmente de lo que se le exige; el Dios que habla no plantea enigmas.

Pero no hemos llegado aún a la problemática decisiva. Ella se nos aparece por vez primera cuando Kierkegaard compara a Abraham con Agamenón aprestándose a sacrificar a Ifigenia. Agamenón es el héroe trágico, obligado por "lo universal" a sacrificar a su hija por el bienestar de su pueblo. Por consiguiente, él "permanece dentro de las fronteras de lo ético", fronteras transgredidas por Abraham, "el caballero de la fe". De esto depende todo, de que Abraham viola esas fronteras con su paradójico movimiento de fe. De no ser así, todo se convierte en una tentación demoniaca *(Anfechtung),* la disposición a sacrificar se convierte en disposición a asesinar y "Abraham está perdido". También esto se decide en "aislamiento absoluto". "El caballero de la fe —dice Kierkegaard— queda librado a sus propios recursos, único y a solas, y en ello radica lo terrible."

Esto es cierto en la medida en que nadie hay sobre la tierra que pueda ayudarle a llegar a una decisión y a cumplir "el movimiento de infinitud". Mas Kierkegaard da por hecho algo que no puede ser así considerado ni siquiera en el mundo de Abraham, y mucho menos en el nuestro. Kierkegaard no toma en cuenta el hecho de que la problemática del oír mismo precede a la problemática de la decisión de la fe. ¿A quién pertenece la voz que se oye? Para Kierkegaard es evidente, en virtud de la tradición cristiana en la cual se educó, que quien exige el sacrificio no es otro que Dios. Pero para la Biblia, al menos para el Antiguo Testamento, no resulta tan evidente sin mayor discusión. En realidad, cierta "instigación" a cometer un acto prohibido se adjudica a Dios en un lugar (2 Samuel 24:1) y a Satanás en otro (1 Crónicas 21:1).

Sin duda, Abraham no podía confundir con otra la voz que una vez le ordenó abandonar su patria y que él reconoció entonces como la voz de Dios sin que quien hablaba le dijese quién era. Y Dios le "tentó" por cierto. Mediante las más extremas exigencias, Él hizo salir a la superficie la más íntima disposición al sacrificio, extrayéndola de las profundidades del ser de Abraham, y permitió que esta disposición creciera hasta alcanzar la estatura de la plena intención de actuar. Así hizo posible que la relación de Abraham con él, Dios, llegara a ser totalmente real. Mas luego, cuando ya no existía impedimento alguno entre la intención y el hecho, Él se contentó con la plena disposición de Abraham e impidió el acto.

Puede suceder, sin embargo, que un hombre pecador no sepa con certeza si debe o no sacrificar su hijo (quizá también muy amado) a Dios en virtud de sus pecados (Miqueas 6:7). Pues Moloch imita la voz de Dios. Como contraste, Dios exige de éste, como de todo hombre (no de Abraham, Su elegido, sino de ti y de mí), nada más que justicia y amor, y que "camine humildemente" con Él, con Dios (Miqueas 6:8) —en otras palabras, no mucho más que lo ético fundamental.

Por lo tanto, donde entra en juego la "suspensión" de lo ético, la pregunta de preguntas, la que tiene precedencia sobre todas las demás, es: ¿Es realmente lo Absoluto el que a ti se dirige o sólo uno de sus imitadores? Debe advertirse, en relación con lo que decimos, que según el informe de la Biblia la voz divina que habla al Único es la "voz de un delgado silencio" (1 Reyes 19:21).** A diferencia de ella, la voz de Moloch prefiere por lo general un poderoso rugido. Sin embargo, especialmente en nuestra época, parece extremadamente difícil diferenciar una de otra.

La nuestra es una época en la cual la suspensión de lo ético llena el mundo en forma caricaturizada. Sin lugar a dudas, en el pasado los imitadores de lo Absoluto han abundado sobre la tierra. Una y otra vez llega a los hombres, desde la oscuridad, la orden de sacrificar a su Isaac. *Aquí* adquiere validez la frase "Aquello que el Único debe entender por Isaac puede ser decidido sólo por y para él mismo". Pero guardadas en los corazones de los hombres hubo siempre, en todas esas épocas, imágenes de lo Absoluto, en parte pálidas, en parte crudas, completamente falsas y sin embargo ciertas, pasajeras como la imagen de un sueño y sin embargo verificadas en la eternidad. Por inadecuada que resultase tal imagen, mientras uno la tenía concretamente presente sólo necesitaba invocarla para no sucumbir a la decepción de las voces.

Ya no sucede así desde que, con las palabras de Nietzsche, "Dios ha muerto"; esto es, hablando en términos realistas, desde que el poder formador de imágenes del corazón humano ha entrado en decadencia de manera que la pupila espiritual ya no puede percibir siquiera un atisbo de la aparición de lo Absoluto. Falsos absolutos imperan en el alma, que ya no puede ahuyentarlos mediante la imagen del verdadero. En todas partes, sobre la superficie entera del mundo humano —en Oriente y en Occidente, a derecha e

izquierda— desgarran sin impedimentos el plano de lo ético y exigen de ti "el sacrificio". Una y otra vez, cuando pregunto a almas jóvenes de buena condición "¿Por qué renunciáis a vuestra integridad personal?", me responden: "También esto, el más difícil de los sacrificios, es lo necesario para…" ¡No importa cómo se complete la frase: "para poder lograr la igualdad" o "para poder lograr la libertad", nada importa! Y traen el sacrificio fielmente. En el dominio de Moloch, los honestos mienten y los compasivos torturan. ¡Y creen real y sinceramente que el fratricidio preparará el camino para la hermandad! Parece no haber escapatoria para la más aciaga de todas las idolatrías.

No hay escapatoria ante ella, hasta que no surja la nueva conciencia de los hombres, la que les emplazará a impedir con el más íntimo poder de sus almas la confusión de lo relativo con lo Absoluto, que les capacitará para comprender la ilusión y para reconocer esta confusión como lo que en verdad es. Penetrar una y otra vez el falso absoluto con una mirada incorruptible, inquisitiva, hasta descubrir sus límites, sus limitaciones —no existe hoy quizás otra manera de reavivar el poder de la pupila para atisbar la apariencia, que nunca se desvanece, de lo Absoluto.

---

* También ella afirmó una vez, mucho más tarde, que él la había sacrificado a Dios.

** Osada metáfora visual para un hecho acústico: se trata de un silencio, mas no espeso y sólido, sino un silencio de tal delgadez —como de velo— que el Verbo resplandece a través de él.

VIII. DIOS Y EL ESPÍRITU DEL HOMBRE

ESTE libro analiza las relaciones entre la religión y la filosofía en la historia del espíritu y se ocupa de la parte que la filosofía ha desempeñado durante el último periodo para que parezcan irreales Dios y todo lo absoluto.

Al colocar aquí la filosofía como opuesta a la religión, no se entiende por esta última la enorme abundancia de afirmaciones, conceptos y actividades que se define usualmente con ese nombre y que los hombres anhelan a veces más que a Dios mismo. La religión es esencialmente el acto de aferrarse a Dios. Y esto no quiere decir aferrarse a la imagen que nos hemos formado de Dios, ni aferrarse a la fe en Dios que hemos concebido. Significa aferrarse al Dios existente. La tierra no se aferraría a su concepción del sol (si la tuviese), ni a su relación con él, sino al sol mismo.

Como contraste con la religión así entendida, consideramos aquí la filosofía como el proceso que va desde la temprana independencia de la reflexión hasta su crisis más contemporánea y cuya última etapa es el abandono intelectual de Dios en la época presente.

Este proceso comienza cuando el hombre ya no se contenta, como lo hiciera el hombre pre-filosófico, con imaginar al Dios viviente a quien antes sólo invocábamos —con un llamado de desesperación o de éxtasis que ocasionalmente se convertía en Su primer nombre— con imaginarlo como un Algo, una cosa entre cosas, un ser entre seres, un Eso.

El comienzo del filosofar significa que este Algo deja de ser un objeto de la imaginación, los deseos y los sentimientos, y pasa a ser un objeto comprensible conceptualmente, un objeto de pensamiento. No importa que este objeto de pensamiento se llame "Verbo" *(Logos),* porque lo oímos hablar en todas y cada una de las cosas, contestar y dirigirse directamente a uno; o "el Ilimitado" *(Apeiron),* porque ha superado ya todo límite que se le intente establecer; o simplemente "Ser", o cualquiera otra cosa. Si bien la calidad viviente de la concepción de Dios se niega a formar parte de esta imagen conceptual, es tolerada junto a ella —por lo general en forma poco precisa— como idéntica a ella en cuanto al fin, o al menos esencialmente dependiente de ella. O bien se le desprecia como insatisfactorio sustituto para ayudar a los hombres incapaces de pensamiento.

En el transcurso de su filosofar, el espíritu humano se inclina cada vez más a fusionar en forma característica consigo mismo, con el espíritu humano, esta concepción de lo Absoluto como objeto de un pensamiento adecuado. En el curso de este proceso la idea,

contemplada en un principio en forma intuitiva, llega a ser la potencialidad del espíritu mismo que la piensa y alcanza su realidad en el camino del espíritu. El sujeto, que parecía hallarse unido al ser para cumplir por él el servicio de contemplación, asegura que él mismo produjo y produce el ser. Hasta que, finalmente, todo lo que se halla frente a nosotros, todo lo que se dirige a nosotros y toma posesión de nosotros, toda participación de la existencia, todo se disuelve en una libre y flotante subjetividad.

El paso siguiente nos lleva ya a una etapa que nos resulta familiar, la etapa que se considera a sí misma como la final y que juega con su finalidad: el espíritu humano, que se adjudica el dominio sobre su obra, aniquila conceptualmente el carácter absoluto de lo absoluto. Puede imaginar que él, el espíritu, queda aún como portador de todas las cosas y acuñador de todos los valores; en verdad, ha destruido también su propio carácter de absoluto junto con lo absoluto en general. El espíritu ya no puede existir como esencia independiente. Ahora sólo existe un producto de los individuos humanos llamado espíritu, producto que ellos contienen y secretan como el moco y la orina.

En esta etapa tiene lugar por primera vez el abandono conceptual de Dios porque sólo ahora la filosofía se corta las manos, esas manos con las que podía aferrarse a Él.

Pero un proceso análogo tiene lugar en el otro lado, en el desarrollo de la religión misma (en el sentido usual, amplio, del término).

Desde los tiempos más antiguos, la realidad de la relación de fe, la posición del hombre ante la faz de Dios, desarrollándose en el mundo como un diálogo, se ha visto amenazada por el impulso de controlar el poder del más allá. En lugar de entender los acontecimientos como invocaciones que nos plantean exigencias, deseamos ser nosotros quienes exijamos sin tener que escuchar. “Tengo —dice el hombre— poder sobre los poderes que conjuro.” Y eso continúa, con diversas modificaciones, dondequiera que uno celebra sus ritos sin volverse hacia el Tú y sin concebir realmente su Presencia.

La otra contraparte seudorreligiosa de la relación de fe, no tan elementalmente activa en cuanto conjuración, pero activa con el poder maduro del intelecto, es el develar. Aquí uno adopta la posición de levantar el velo de lo manifiesto, que divide lo revelado de lo oculto, y emprender el camino de los misterios divinos. “Tengo —dice el hombre— relación con lo desconocido y lo hago conocido.” Lo supuestamente divino que el mago maneja como el técnico su dinamo, el gnóstico deja al desnudo todo el aparato divino. Sus herederos no son solamente las “teosofías” y sus vecinas; también en muchas teologías se descubren gestos de develación tras los gestos de interpretación.

Encontramos esta sustitución del Yo-Tú por el Yo-Eso, en múltiples formas, en esa nueva filosofía de la religión que trata de “salvar” a la religión. En ella, el “Yo” de esta relación ocupa cada vez con mayor prominencia el primer plano como “sujeto” del “sentimiento religioso”, como beneficiario de una decisión pragmática de creer, y como cosas similares.

Mucho más importante que todo esto, sin embargo, es un acontecimiento que penetra hasta la profundidad más íntima de la vida religiosa, un acontecimiento que puede definirse como la subjetivización del acto mismo de fe. Su esencia puede captarse con la mayor claridad a través del ejemplo de la plegaria.

Llamamos plegaria en el sentido más pleno de la palabra a ese discurso del hombre ante Dios que, aunque pida cualquier otra cosa, pide en última instancia la manifestación de la Presencia divina, para que esta Presencia se torne dialógicamente perceptible. La única presuposición de un estado genuino de plegaria es, pues, la disposición del hombre entero a aceptar esta Presencia, la simple espontaneidad sin reservas, el volverse hacia ella. Esta espontaneidad asciende desde las raíces y logra una y otra vez superar todo lo que perturba y aparta. Pero en éste nuestro estado de reflexión subjetivizada se ve asaltada no sólo la concentración de quien ruega, sino también su espontaneidad. El asaltante es la conciencia de este hombre, la exagerada conciencia de que él ruega, de que él *ruega,* de que *él* ruega. Y el asaltante parece invencible. El conocimiento subjetivo que quien se vuelve hacia alguna cosa posee sobre su propio volverse hacia esa cosa, este sofrenar a un Yo que no entra en acción con el resto de la persona, de un Yo para el cual la acción es un objeto, todo esto significa la desposesión del momento, el quitarle su espontaneidad. El hombre específicamente moderno que aún no ha abandonado a Dios sabe lo que eso significa: quien no está presente no puede percibir Presencia alguna.

Debemos comprender esto correctamente: no se trata de un caso especial de la conocida enfermedad del hombre moderno, que debe presenciar sus propios actos como un espectador. Es la confesión de lo Absoluto, dentro de la cual él coloca su infidelidad a lo Absoluto, y es la relación entre lo Absoluto y el hombre sobre la cual actúa esta infidelidad, en medio de la afirmación de confianza. Ahora, también aquel que aparentemente se aferra a Dios adquiere conciencia del eclipse de la Trascendencia.

¿Qué queremos decir al afirmar que tiene lugar ahora un eclipse de Dios? Con esta metáfora hacemos la tremenda suposición de que podemos mirar a Dios con "el ojo de nuestra mente" —o, mejor dicho, con el ojo de nuestro ser, tal como con el ojo corporal podemos mirar al sol—, y que algo puede interponerse entre nuestra existencia y la Suya tal como entre la tierra y el sol. Que esta mirada del ser existe, totalmente real, una mirada que no produce imágenes pero es la primera en posibilitar todas las imágenes, ninguna corte del mundo puede atestiguarlo si no es la de la fe. No es para ser probada; es sólo para ser experimentada; el hombre la ha experimentado. Y aquello otro, aquello que se interpone, también es experimentado en la actualidad. He hablado de ello desde el momento de reconocerlo y tan exactamente como mi percepción me lo ha permitido.

La doble naturaleza del hombre, como ser al mismo tiempo traído desde "abajo" y enviado desde "arriba", da como resultado la dualidad de sus características básicas. Éstas no pueden comprenderse mediante las categorías del individuo que existe para sí

mismo, sino sólo a través de las categorías de su existir en cuanto hombre con hombre. Como enviado, el hombre existe frente al ser existente ante quien se le ha colocado. Como ser producido, se encuentra junto a todos los seres existentes en el mundo, junto a los cuales ha sido colocado. La primera de estas categorías tiene su realidad viviente en la relación Yo-Tú, la segunda la tiene en la relación Yo-Eso. La segunda conduce siempre sólo a los aspectos de un ser existente, no a ese ser mismo. Hasta el contacto más íntimo con otro queda cubierto por una apariencia si el otro no ha llegado a ser Tú para mí. Sólo la primera relación, aquella que establece la contigüidad esencial entre un ser existente y yo, me conduce por ello no a un aspecto de ese ser, sino a ese ser mismo. Sin duda, me conduce sólo al encuentro existencial con él: no me coloca en la posición de concebirlo objetivamente en su ser. En cuanto se establece una concepción objetiva, se nos da sólo un aspecto y siempre sólo un aspecto. Pero solamente en la relación Yo-Tú podemos encontrar a Dios, pues, en absoluto contraste con todos los seres existentes, ningún aspecto objetivo de Él puede alcanzarse. Ni siquiera una visión proporciona una concepción objetiva, y quien se esfuerza por aferrarse a una imagen accidental una vez terminada la relación Yo-Tú ha perdido ya la visión.

Sin embargo, el Yo de ambas relaciones, Yo-Tú y Yo-Eso, es el mismo. Donde y cuando los seres que nos rodean son vistos y tratados como objetos de observación, reflexión, uso, quizá también de solicitud y ayuda, es otro el Yo que se pronuncia, otro el Yo que se manifiesta, otro el Yo que existe, diferente del que es cuando uno se ubica con la totalidad de su ser frente a otro ser y establece con él una relación esencial. Todo aquel que conoce en sí mismo a ambos —y ésa es la vida del hombre, llegar a conocer a ambos en sí mismo, una y otra vez— sabe a qué me refiero. Ambos, en conjunto, construyen la existencia humana; se trata sólo de saber cuál de los dos es en determinado momento el arquitecto y cuál el ayudante. Mejor dicho, se trata de si la relación Yo-Tú mantiene su lugar de arquitecto, pues es evidente que no puede empleársele como ayudante. Al no ordenar, ya está desapareciendo.

En nuestra era la relación Yo-Eso, gigantescamente hinchada, ha usurpado prácticamente sin oposición el dominio y la regla. El Yo de esta relación, un Yo que lo posee todo, lo hace todo, lo logra todo, este Yo incapaz de decir Tú, incapaz de encontrarse con un ser esencialmente, este Yo es el señor de la hora. Esta personalidad consciente que ha llegado a la omnipotencia, rodeada de todo el Eso, no puede naturalmente reconocer a Dios ni a ningún absoluto genuino que se manifieste a los hombres como de origen no humano. Se interpone y nos priva de la luz del cielo.

Tal es la naturaleza de esta hora. ¿Y qué decir de la próxima? Según una superstición moderna, el carácter de una época actúa como predestinación para la siguiente. Se le deja prescribir lo que se puede hacer y, en consecuencia, lo permitido. Uno no puede nadar contra la corriente, se dice. ¿Pero quizá pueda nadar siguiendo una nueva corriente cuya

fuente se halla aún oculta? En otra imagen, la relación Yo-Tú se ha ocultado en las catacumbas —¿quién puede decir con cuánto mayor poder surgirá de ellas? ¿Quién puede decir cuándo la relación Yo-Eso volverá a ocupar su lugar y su actividad de ayudante?

Los acontecimientos más importantes en la historia de esa posibilidad corporeizada que llamamos hombre son los comienzos —acaecidos ocasionalmente— de nuevas épocas, determinadas por fuerzas previamente invisibles o pasadas por alto. Cada época es, lógicamente, una continuación de la anterior, mas una continuación puede ser confirmación y puede ser refutación.

Algo tiene lugar en las profundidades, algo que aún no necesita nombre. Mañana mismo puede suceder que reciba la señal de las alturas, a través de las cabezas de los arcontes terrenales. El eclipse de la luz de Dios no es extinción; mañana mismo puede desaparecer aquello que se ha interpuesto.

IX. SUPLEMENTO: RÉPLICA A C. G. JUNG

ANTE la réplica de C. G. Jung a la crítica que yo hiciera en mi trabajo "La religión y el pensamiento moderno",* será suficiente volver a poner en claro mi posición en lo que respecta a sus argumentos.

No he discutido, como él cree, ninguna parte esencial de su material psiquiátrico empírico. No estaría autorizado para hacerlo, por otra parte. Tampoco he criticado ninguna de sus tesis psicológicas. Éste es asunto que tampoco me concierne. He señalado, simplemente, que Jung formula afirmaciones sobre temas religiosos que exceden el dominio de lo psiquiátrico y lo psicológico —contrariamente a su seguridad de permanecer estrictamente dentro de él. Si lo he demostrado o no puede determinarlo el lector concienzudo confrontando mis citas en sus respectivos contextos. Me he tomado el trabajo de facilitarle esta tarea mediante un cuidadoso enunciado de las fuentes. Jung discute mi demostración y el método que utiliza para hacerlo resulta claro en su réplica.

He señalado que Jung define como un "hecho" el "que la acción divina surge del propio ego" y que opone este hecho a la "concepción ortodoxa" según la cual Dios "existe por Sí mismo". Jung explica que Dios no existe independientemente del sujeto humano. La cuestión por discutir aquí es, por lo tanto, la siguiente: ¿Es Dios un mero fenómeno psíquico o existe, también, independientemente de la psique humana? Jung responde que Dios no existe por Sí mismo. También se puede enunciar la pregunta en esta forma: ¿Aquello que el hombre de fe llama acción divina surge simplemente de su propio ser interior o puede también incluirse en ella la acción de un Ser suprapsíquico? Jung responde que surge del propio ego. He observado a este respecto que éstas no son afirmaciones legítimas de un psicólogo quien, como tal, no tiene derecho a declarar qué existe más allá de lo psíquico y qué no existe, o en qué medida existen acciones provenientes de alguna otra parte. Mas Jung replica ahora: "¡Sólo he emitido juicios acerca de lo inconsciente!" Luego afirma: "Digo explícitamente que todo, *simplemente todo* [las cursivas son mías] lo que se afirma sobre Dios, es afirmación humana, es decir, psíquica." Por extraño que parezca, vuelve a limitar esta idea: según su opinión, dice, "todas las afirmaciones sobre Dios proceden, *en primer lugar* [las cursivas son mías], del alma".

Compárese, para comenzar, la primera de estas expresiones con las tesis de Jung que he citado más arriba. Explicar enfáticamente que la acción de uno de los poderes del inconsciente surge del propio ego, o que no existe independientemente del sujeto humano, constituiría una desatinada tautología, una vez expuesta la terminología del

“inconsciente”. Significaría simplemente que el ámbito psíquico definido como inconsciente es psíquico. En un comienzo, la tesis adquiere un significado por el hecho de llegar, con su No, más allá de la esfera de los poderes del inconsciente y de la esfera psíquica en general. Ahora Jung niega que posea este significado. Y se refiere, en relación con esto, al hecho de que todas las afirmaciones sobre Dios son “afirmaciones humanas, es decir, psíquicas”. Esta expresión merece un examen más detenido.

No veo por cierto otra posibilidad de plantear una discusión sino sobre la base de esta presuposición. (Como regla general, no introduzco mis propias creencias en la discusión, sino que las refreno por el bien de la conversación humana. Mas debe mencionarse aquí, en favor de una total claridad, que mi propia creencia en la revelación, sin mezcla con “ortodoxia” alguna, no significa que creo que afirmaciones perfectas sobre Dios fueron transmitidas del cielo a la tierra. Por el contrario, significa que la sustancia humana se funde en contacto con el fuego que la visita, y surge entonces de ella una palabra, una afirmación, humana en su significado y su forma, concepción humana y discurso humano, que atestigua la existencia de Quien la estimuló y de Su voluntad. Somos revelados a nosotros mismos —y no podemos expresarlo de otra manera que como algo revelado.) No sólo los enunciados sobre Dios, sino todos los enunciados en general son “humanos”. ¿Se determina por ello, sin embargo, algo positivo o negativo acerca de su verdad? La distinción que aquí se discute no es, pues, la distinción entre enunciados psíquicos y no psíquicos, sino entre enunciados psíquicos a los cuales corresponde una realidad suprapsíquica y enunciados psíquicos a los que no corresponde una realidad suprapsíquica. La ciencia de la psicología, sin embargo, no está autorizada para establecer tal distinción; presume demasiado, se perjudica a sí misma si así lo hace. A este respecto, la única actividad que pertenece apropiadamente a la ciencia de la psicología es una razonada sujeción. Jung no pone en juego tal sujeción cuando explica que Dios no puede existir independientemente de los hombres. Pues, digámoslo una vez más, si se trata de un enunciado sobre un arquetipo llamado Dios, la seguridad enfática de que se trata de un factor psíquico es por cierto innecesaria. (¿Qué otra cosa podría ser?) Pero si se trata de un enunciado sobre algún Ser extrapsíquico correspondiente a este factor psíquico —es decir, la afirmación de que tal Ser no existe—, en lugar de la parsimonia indicada tenemos aquí una ilícita violación de fronteras. ¡Debiéramos desembarazarnos por fin de esta ingeniosa ambigüedad!

Pero Jung me llama la atención sobre el hecho de que los hombres poseen en realidad muchas y muy diferentes imágenes de Dios, que ellos mismos crean. Creo que ya lo sabía y muchas veces lo he expuesto y explicado. Mas lo esencial es aún el hecho de que son sólo imágenes. Ningún hombre de fe cree poseer una fotografía de Dios, o un reflejo de Dios en algún espejo mágico. Cada uno de ellos sabe que él la ha pintado, él y los otros. Pero fue pintada simplemente como imagen, como una semejanza. Esto significa

que fue pintada con la intención de la fe dirigida hacia el Irreproducible que la imagen "retrata", es decir, significa. Esta intención de la fe dirigida hacia un Ser existente, hacia Uno Que existe, es común a los hombres que creen con base en una variada experiencia. Es cierto que "la conciencia moderna", con la cual Jung se ha identificado en lugares inequívocos de sus escritos, "aborrece" la fe. Pero no podemos aceptar que se permita a este aborrecimiento influir en afirmaciones presentadas como estrictamente psicológicas. Ni la psicología ni ninguna otra ciencia tiene competencia para investigar la verdad de la creencia en Dios. El derecho de sus representantes es mantenerse a distancia; no están autorizados, dentro de sus propias disciplinas, a emitir juicios sobre la creencia en Dios como si fuese algo que conocen.

La doctrina psicológica que se ocupa de los misterios sin conocer la actitud de la fe hacia el misterio es la manifestación moderna de la gnosis. No ha de entenderse la gnosis sólo como una categoría histórica, sino como una categoría universal. Ella —y no el ateísmo, que aniquila a Dios porque debe rechazar las imágenes de Dios hasta ahora existentes— es el verdadero antagonista de la realidad de la fe. Su manifestación moderna me preocupa específicamente no sólo debido a sus pretensiones de solidez, sino también, y en particular, debido a su reasunción del motivo de Carpócrates. Este motivo, que aquélla enseña como psicoterapia, consiste en deificar místicamente los instintos en lugar de santificarlos en la fe. Que debemos apreciar a C. G. Jung en relación con esta moderna manifestación de la gnosis lo he probado con base en sus propias afirmaciones y puedo hacerlo, además, con mucha mayor abundancia. He mencionado su pequeña obra *Abraxas* —que todo lector sin prejuicios apreciará no como un poema, según dice Jung, sino como una confesión— porque en ella se proclama ya con toda claridad al "Dios" ambivalente y gnóstico que equilibra el bien y el mal en Sí mismo.

---

* El capítulo "La religión y el pensamiento moderno" apareció en alemán en el número del periódico *Merkur* correspondiente a febrero de 1952. El número de mayo incluyó una respuesta del profesor C. G. Jung y mi réplica, tal como aquí figura.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abraham, 30, 74, 78, 149-153
Abraxas, 170
Absoluto, lo, 99, 129-133, 136-138, 143, 144, 153-155, 157, 161; y la calidad de absoluto moral, 41, 42; y lo concreto, 67-69; y lo particular, 67; y personalidad, 51; y lo universal, 67; imitación de, 156; concepto de, vs. amor de, 76; hecho aparecer irreal por la filosofía, 156; objetivado por la filosofía, 55-57
Absurdo, el, 150
Adán y Eva, 49
Agamenón, 151
Agamenón, 52
Alma (psique individual), 111-118, 120, 121, 123, 124, 126, 166
Alocución rectoral (de Heidegger), 107
Amanecer de lo sagrado, 101
Amor de Dios, *véase* Dios, amor de
Amor del hombre, 83 *ss*
Anaximandro, 134
Anticristo, 124
Antropomorfismo, 37-40
Ascetismo, 63
Ateísmo, 99, 147, 169; crítico, 73; existencialista, 92 *ss;* materialista, 92
Atributos divinos, 38, 39
Autonomía moral, 132

Beatriz, 86
Biblia hebrea, 57, 61 *ss,* 69, 82-84, 125, 149-154
Bien, el, 87, 135-138; *véase también* Bien y mal
Bien y mal, distinción entre, 128, 133, 134, 136 *ss,* 145, 147; orden del, 150; unificación de, 118, 119, 121, 124, 125, 170; *véase también* Bien, el; Mal
Buda, 50, 51
Budismo, 130

"Caballero de la fe", 152
Camino de Dios, 57, 58; del hombre, 57, 58; *véase también* Tao
Carisma, 109
Cielo y tierra, correspondencia entre,
Ciencia empírica, 114
Cogito, 65, 103
Cohen, Hermann, 78-83, 85-90
Comunicación artística, 70
Concepción judía de Dios, 86 *ss,* 125
Concepto cristiano de Dios, 125, 147
Conciencia, 64 *ss,* 99, 120 *ss,* 155, 160; moderna, 116, 120, 169; *véase también* Subjetividad
Confucio, 62, 135
Correspondencia entre el cielo y la tierra, 133 *ss,* 138, 143
Cosa en sí, 112
Cratilo, 52

Cristianismo, 141 *ss*
Cristo, 124 *ss,* 141

Dante, 86
Deber, el, 149, 150
Deificación de los instintos, 169; del hombre, 119, 126 *ss*
Derecho del fuerte, 135
Derecho divino de los reyes, 143
Desarrollo histórico, 145; *véase también* Historia
Descartes, 42, 65, 66
Diálogo entre Dios y el hombre, 40, 105, 106, 140, 143, 158, 160; *véase también* Dios, encuentro con; Dios, relación viviente con; Relación Yo-Tú
Dike, 133
Dios, aferrarse a, 156, 158, 161; amor de, 39 *ss,* 62, 74, 78, 81-90; aparición de, 47, 48, 101-107, 155; camino de, 57, 58; decadencia del poder formador de imágenes, 35 *ss,* 154 *ss;* encuentro con, 53, 61 *ss,* 68-70, 94-96, 103, 104, 168, 169; existencia de, 75, 77, 79, 89, 90, 96, 97, 129, 130; fuente de la realidad religiosa, 51, 54 *ss;* fuentes de la verdadera imagen de, 36, 46-48; gnóstico, *véase* Gnosis; interpretado como encuentro consigo mismo, 46, 47; limitado por el pensamiento moderno a la subjetividad humana, 35, 36, 45-47, 77, 78, 83 *ss,* 92-94, 110-120, 156-158, 165-169; lo concreto vivido de, 37-39, 46, 47, 51, 56 *ss,* 72, 73, 85, 131; manifestación personal no decisiva, 51; más allá del ideal moral, 87, 88; más allá de los sistemas de pensamiento, 74-76; más que naturaleza y espíritu, 37-40, 46; medida de las cosas, 136; muerte de, *véase* "Dios ha muerto"; necesita al hombre independiente, 105; no es un "principio espiritual", 38, 39, 46; Otro absoluto, 94, 95; penetra lo demoniaco, 45; personalidad de, 51, 78, 80, 87 *ss;* proceso no bergsoniano, 45, 46; que se revela y que se oculta, 93, 105; que trasciende la subjetividad humana, 35, 36, 39, 45 *ss,* 51-54, 103, 104, 110-112, 117, 168; razón universal no hegeliana, 42 *ss;* realidad de la idea de - destruida por el pensamiento moderno, 40 *ss,* 156 *ss;* relación entre concepto y realidad, 32 *ss,* 35-49, 51, 55, 61, 73-90, 156, 157; relación viviente con, 35-41, 45-51, 55, 56, 77, 78, 106, 107, 149, 150; renacimiento del pensamiento verdadero, 98-103, 105-108; silencio de, 93, 95-97; símbolos e imágenes de, 36, 40, 47, 72, 73, 85, 89, 90, 119, 120, 124-126, 154, 161, 167, 168; sin imágenes, 40, 47, 72, 73, 75, 90, 141; temor de, 61 *ss;* Tú, no Eso, 33, 49, 56, 72, 73
Dios de Abraham, Isaac y Jacob, 30, 74, 75, 89, 90
Dios de Israel, 139, 141
Dios de los filósofos, 30, 74, 80, 89, 90
"Dios ha muerto", 36, 44, 46-48, 92, 99, 108, 147
Divinidad, la, 103, 119

Eclipse de Dios, 46 *ss,* 92 *ss,* 161, 164; *véase también* Dios, limitado por el pensamiento moderno a la subjetividad humana; Dios, silencio de; Relación Yo-Eso
Ego, el, 118 *ss,* 122-124, 130, 131
"El arte de la desconfianza", 144
El Que Viene, 103, 104, 107, 126-127
Encarnación de Dios, 124
Encuentro del hombre con el ser múltiple, 96; del alma con otras realidades, 115, 123; de los sentidos con los acontecimientosinaccesibles, 29; *véase también* Diálogo; Dios, encuentro con; Dios, relación viviente con; Relación Yo-Tú
Enfrentamiento, 51, 53 *ss,* 95, 109, 158; *véase también* Diálogo; Dios, encuentro con; Dios, más allá de la subjetividad humana; Reciprocidad; Relación Yo-Tú
Epicuro, 50
Erinias, 134
Espontaneidad, 140, 160; *véase también*Libertad;Independencia del hombre
Esquilo, 52, 53, 135
"Estaré allí", 89, 90

Eterno retorno, 146
Ética y moral, 41, 42, 79-82, 97 *ss,* 120 *ss,* 128-155
Eurípides, 52, 53
Existencia humana, 71, 92-94, 97, 161
Existencialismo, 91-108

Fe, 30, 55, 57 *ss,* 76-81, 94, 116, 120, 139, 141-143, 150-152, 158, 159, 168, 169
Fe judía, 81; *véase* Biblia hebrea
Feuerbach, Ludwig, 96, 144, 145
Fichte, 114
Filosofía, comienzo como abstracción de lo concreto, 64 *ss,* 69-71; contemplación de lo absoluto en los universales, 67; elevada concentración de Yo-Eso, 72; hacer de lo absoluto un objeto, 55, 56, 64-66, 156, 157; *véase también* Relación sujeto-objeto; Relación Yo-Eso
Formas, 136, 137
Freud, 117

Gnosis, 59, 118, 121, 122, 125, 126, 159, 169, 170
Goethe, 72

Hécuba, 53
Hegel, 42-45, 64, 99
Heidegger, 45-47, 91-93, 98-103, 105-109
Heráclito, 54, 134
Héroe trágico, 151
Heteronomía moral, 135
Hitler, 109
Hobbes, 144
Hölderlin, 47, 48, 100, 101, 105, 106
Hombre, *véase* Existencia humana,
Huelga general, 98

Idealismo, 96, 115
Ideas, doctrina de las, 136 *ss,* 148
Ideologías, 144
Imitación de Dios, 58, 140
Inconsciente colectivo, 91, 114, 118, 122; *véase también* Inconsciente, el
Inconsciente, el, 112, 122, 126, 166, 167; *véase también* Inconsciente colectivo
Independencia del hombre, 105, 140, 143, 144; *véase también* Espontaneidad; Libertad
Individuación, 117, 118, 122-124
Individualismo cristiano, 141
Intención de fe, 142, 169
Isaac, 30, 74, 89, 149, 151, 154
Israel, 61, 139, 142, 143

Jámblico anónimo, 144
Jaspers, Karl, 93
Job, 62, 87
Jung, C. G., 109-126, 165-170

Kant, 41, 42, 112, 114
Karamazov, Iván, 62

Kierkegaard, 149-152

Laplace, 29
La religión de la razón, con base en las fuentes del judaísmo, 86
La República, 68
Las troyanas, 52
Leibniz, 42, 115
Libertad, 124, 140; creadora, 94 *ss; véase también* Espontaneidad; Independencia del hombre
Libro de las Mutaciones, 134
Ley, 120, 139
Leyenda judía, 49
Lucha de clases, 145

Maestros fariseos, 142
Magia, 59, 104 *ss,* 158, 159
Maimónides, 79
Mal, 120, 121, 125, 149, 150; *véase también* Bien y Mal
Malebranche, 67
Mandalas, 118, 119
Marx, 144, 145
Meister Eckhart, 103, 124
Metafísica, 40, 59, 99, 113, 114, 126, 127, 144
Misterio de Dios, 44, 61 *ss,* 69, 94, 95, 169
Misticismo, 111, 114
Mito social, 98
Moisés, 89, 109
Moloch, 153, 155
Mónadas, 115
Moral esclava, 146-148
Moral, *véase* Ética y moral
Motivo de Carpócrates, 169
Mundo, combinación del mundo concreto por el pensamiento, 69; existente a través del encuentro con el ser múltiple, 96, 97; existente a través del hombre, 69, 94-96; hecho óptico por los griegos, 66, 67; no establecido por el hombre, 95-97; ordenamiento de los fenómenos conocidos, 96; producto del encuentro entre los sentidos y los acontecimientos inaccesibles, 29

Nietzsche, 44, 46, 92, 93, 98, 99, 108, 144-147, 154
Nihilismo, 146

Ontología,
"Optificación" del pensamiento, 67
Orden moral y orden cósmico, identidad de, 133, 134
Otro absoluto, 94, 95
Otro, el,

Pacto de lo absoluto con lo concreto, 67; de Israel con Dios, 139-141
Paradoja, 70
Parménides, 99
Participación en la creación, 96
Pascal, 30, 45, 74, 75, 78
Pecado original, 143

Pensamiento moderno, *véase* Conciencia moderna; Dios, decadencia del poder formador de imágenes; Dios, limitado por el pensamiento moderno a la subjetividad humana; Dios, realidad de la idea destruida por el pensamiento moderno
Personalidad absoluta, 87, 129 *ss*
Platón, 42, 52, 67, 68, 103, 136-139, 147, 148
Plegaria, 73, 75, 104, 142, 143, 160
Plotino, 42, 67
Pre-conciencia, 129
Predestinación, 163
Profetas (de Israel), 81, 102 *ss,* 142
Protágoras, 53, 54, 136, 144
Psicología, 40, 91, 109-119, 122, 123, 126, 165-169
Psicología de la religión, *véase* Psicología
"Pueblo santo", 140, 143
Pueblos cristianos, 141, 142

Reciprocidad entre el hombre y Dios, 37, 56, 88, 94, 95, 104, 105, 129-131; *véase también* Dios, relación viviente con; Relación Yo-Tú
Reforma, la, 143
Relación sujeto-objeto, 55-57, 94, 95, 97, 162-164; *véase también* Filosofía; Relación Yo-Eso
Relación Yo-Eso, 65, 66, 72, 95, 123, 159-164; *véase también* Dios, encuentro con; Relación sujeto-objeto; Tú, no Eso
Relación Yo-Tú, 43, 55, 56, 66, 69, 72, 95, 97, 111, 123, 159-163; *véase también* Diálogo; Dios, encuentro con; Dios, en relación viviente con; Tú
Relativismo moral, 144-146, 149; universal, 54
Religión y realidad, 35-37; como vida vs. "religión" como ámbito especial, 58; cimentadas en el pacto de lo absoluto con lo concreto, 59 *ss,* 62-64, 67 *ss;* alta intensidad de la relación Yo-Tú, 72; *véase también* Absoluto, lo; Diálogo; Dios; Fe; Reciprocidad; Relación Yo-Tú
Rita, 133, 134
Rosenzweig, Franz, 72, 85

Sacrificio, 151-155
Salvación, 58, 102
San Agustín, 143
San Pablo, 120
Sartre, 91-97, 99
Satanás, 124 *ss,* 152
Ser, el, 88, 98-104, 108
Sermón de la Montaña, 143
Significado, 98, 108; continuidad universal de, 146
Simbología cristiana, 124
Símbolos, simbolismo, *véase* Dios, símbolos e imágenes de
Símbolos unificadores, 119
Sinaí, 61, 139
Sociología, 109
Sócrates, 147
Sofistas, 135, 136, 144
Sofística, 135
Sorel, Georges, 98
Spinoza, 37-40, 43
Subjetividad, 46, 47, 94-97, 99, 158-161; *véase también* Dios, limitado por el pensamiento moderno a la subjetividad del hombre

Superhombre, 127, 146-148
Suspensión de lo ético, 149-154

Tao, 58, 122, 133, 135
Temor a Dios, 61, 62
Temor y temblor, 149
Tentación, 125, 149-152; demoniaca, 152
Teonomía, 132, 140-143
Teosofía, 159
Timeo, 68
Torá, 84
Totalidad del hombre, *véase* Totalidad personal
Totalidad personal, 71, 119, 130, 131
Tradición cristiana, 152
Tradición judeocristiana, 102
Trinidad, 125
Tú, encuentro con el, 37, 43, 53, 54, 66, 69, 71, 72; *véase también* Diálogo; Dios, encuentro con; Reciprocidad; Relación Yo-Tú

Único, el, 149-151, 153, 154
Unificación de los opuestos, 118, 119, 121, 125, 126, 170
Universo, *véase* Mundo
Urta, 133

Valores, 97, 98, 108; basados biológicamente, 145-148; bien-mal vs. fuerte-débil, 146-148; génesis histórica de los, 145-148
Vico, 145
Virtud, 134, 139, 142, 147
Vocación, 121, 122
Voluntad de poder, 146-148

Weber, Max, 109
Whitehead, A. N., 61, 62

Yo, el, 62, 65, 72, 95, 162, 163

Zeus, 52-54, 135
Zurvan, 125

ÍNDICE GENERAL

Introducción

Prefacio

I. Preludio: informe sobre dos conversaciones

II. Religión y realidad

III. Religión y filosofía

IV. El amor a Dios y la idea de divinidad

V. La religión y el pensamiento moderno

VI. Religión y ética

VII. Sobre la suspensión de lo ético

VIII. Dios y el espíritu del hombre

IX. Suplemento: réplica a C. G. Jung

Índice analítico

Toda religiosidad genuina —afirma Martin Buber— está centrada en el diálogo entre un Yo y un Tú eterno y omnipresente. Ese enfoque dialógico se contrasta aquí con algunas de las corrientes intelectuales europeas más importantes del siglo XX —la fenomenología de Heidegger, el existencialismo de Sartre o el psicoanálisis de Jung—, que suponían que los encuentros con Dios eran meramente humanos y negaban la existencia de un absoluto trascendente.

Para Buber, el subjetivismo radical del pensamiento moderno ha resultado en la ceguera espiritual ante la presencia de Dios. La idea del "eclipse", alternativa a la idea nietzscheana de la "muerte de Dios", sugiere que en algún momento la obstrucción a la luz divina cesará y de nuevo será posible el contacto con el absoluto. Así, Buber llegó a ser —según Robert M. Seltzer— la versión moderna de un profeta bíblico con la misión de recordar un mensaje: el oyente debe reconocer que Dios se dirige a él para llegar a ser completamente humano. Ahora, a más de seis décadas de la aparición original de estos ensayos, es tarea del lector contemporáneo determinar cuál ha sido el destino de aquel mensaje en la sociedad contemporánea.

MARTIN BUBER (Viena, 1878-Jerusalén, 1965), filósofo e historiador del arte con estudios en las universidades de Viena, Leipzig, Zúrich y Berlín. Se interesó principalmente por la renovación judía, a través de la filosofía del diálogo, y al respecto publicó obras como *Yo y tú* (1922), *¿Qué es el hombre?* (FCE, 1949) y *Caminos de utopía* (FCE, 1955).

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

Introducción 7
Prefacio 17
I. Preludio: informe sobre dos conversaciones 19
II. Religión y realidad 24
III. Religión y filosofía 34
IV. El amor a Dios y la idea de divinidad 49
V. La religión y el pensamiento moderno 59
VI. Religión y ética 80
VII. Sobre la suspensión de lo ético 92
VIII. Dios y el espíritu del hombre 97
IX. Suplemento: réplica a C. G. Jung 103
Índice analítico 107
Índice general 113